تطور مفهوم «الأنا» بين الفلسفة الغربية، والتصور الإسلامي، وتطبيقاته العقدية، والفكرية: دراسة تحليلية

د. أحمد بن علي الزاملي

قبل للنشر: ١٤٤٦/١٠/٢٩هـ	قدم للنشر: ١٤٤٦/٩/١٣هـ
DOI: 10.63259/1765-011-001-003	

ملخص

يتناول هذا البحث دراسة تطور مفهوم ‹الأنا› في الفكر الغربي عبر مراحله الفلسفية المختلفة، بدءًا من الفلسفة القديمة التي انصهرت فيها ‹الأنا› في النظام الكوني، مرورًا بالفلسفة الحديثة التي أكدت استقلال الذات؛ وصولًا إلى الفلسفات ما بعد الحداثية التي فككت مفهوم الذاتية الموحدة؛ كما يسلط الضوء على مفهوم ‹الأنا› في التصور الإسلامي الذي يقوم على التكامل بين العبودية لله، والتزكية الروحية، والمسؤولية الاجتماعية.

يهدف البحث إلى تقديم مقارنة نقدية بين التصورين الغربي، والإسلامي، وإبراز الفروق الفكرية، والقيمية بينهما، مع التركيز على الإمكانات التي يقدمها التصور الإسلامي في معالجة الأزمات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة، لا سيما تلك المرتبطة بالهوية، والذاتية المفرطة.

يسعى البحث إلى تقديم إسهام معرفي يجمع بين العمق الفلسفي، والتطبيق العملي.

الكلمات المفتاحية: الأنا، الفلسفة الغربية، الفلسفة الإسلامية، الذات، الهوية.

The Evolution of the Concept of Ego Between Western Philosophy and Islamic Perception: An Analytical Comparative Study

Dr. Ahmad Ali Alzamily

Received: 1446/09/13	Accepted: 1446/10/29
DOI: 10.63259/1765-011-001-003	

Abstract

This study explores the evolution of the concept of ego in Western philosophical thought across its historical transformations. It begins with ancient philosophy, where the ego was embedded within the cosmic and metaphysical order, moves through modernity with its emphasis on autonomous individuality, and concludes with postmodern critiques that deconstruct the unity and centrality of the ego. The study then investigates the Islamic conception of the ego as a morally accountable soul, shaped through servitude to God, spiritual discipline, and communal responsibility.

The research aims to present a critical comparison between the Western and Islamic conceptions, underscoring the intellectual and value-based differences between them, while emphasizing the potential of the Islamic perspective to address contemporary intellectual and ethical crises—particularly those related to identity and excessive individualism.

The study seeks to offer a scholarly contribution that combines philosophical depth with practical application.

Keywords: ego, Western philosophy, Islamic philosophy, identity, individuality.

المقدمة

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام:١]، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ، سيد العقلاء، وإمام الحنفاء، الذي أضاء بنور هديه دروب الفكر، وأرسى قواعد الحكمة، وعلى آله، وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

يمثل مفهوم ‹الأنا› في جوهره إحدى أعقد القضايا الفلسفية التي شغلت الفكر الإنساني عبر العصور، فهو ليس مجرد لفظ، أو مفهوم جامد، بل مرآة تعكس التحولات العميقة التي طرأت على البناء الفكري، والثقافي لكل حقبة زمنية، وتكشف للقارئ رحلة ‹الأنا› في الفكر الغربي عن انتقالاتها الجوهرية، التي بدأت مع الفلسفة القديمة عندما انصهرت الذات في نظام كوني شامل، مروراً بالفلسفة الحديثة التي كرّست استقلالية الذات، وجعلتها مرجعًا للمعرفة، وانتهاءً بالفلسفات ما بعد الحداثية التي تفككت فيها ‹الأنا›؛ لتتحول إلى كيانات متناثرة تحكمها السياقات الثقافية، والاجتماعية.

أما من ناحية المنظور الإسلامي، فمفهوم ‹الأنا› يشهد أفقًا مختلفًا، إذ يعيد تشكيل العلاقة بين الذات، وخالقها، وبين الفرد، ومحيطه؛ لأنه تصور لا يختزل ‹الأنا› في الفردية المطلقة، بل يدمجها في إطار التوازن بين العبودية لله، والتزكية الروحية، وبين التكامل الاجتماعي، والارتقاء الأخلاقي، جامعًا بين الروح، والجسد، وبين الدنيا، والآخرة، في منظومة متسقة من القيم.

إن هذا البحث يتجه نحو استجلاء تطور ‹الأنا› في الفكر الغربي عبر مراحله التاريخية، والفلسفية، متوقفًا عند المحطات الكبرى التي شكلت معالمه، ومقارنًا ذلك بما يقدمه التصور الإسلامي من رؤية متوازنة، وشاملة، مبرزاً الفروق بين التصورين الغربي، والإسلامي، مع تقديم قراءة نقدية تبرز ما يمكن أن تقدمه النصوص الشرعية من إجابات للتحديات الفكرية، والأخلاقية التي تواجه البشرية اليوم.

مشكلة البحث:

ظلَّ مفهوم «الأنا» موضع جدل، وتأمل فكري عبر التاريخ؛ حيث تطور في الفلسفة الغربية من كونه جزءًا من الكلية الكونية في الفلسفة القديمة إلى الاستقلال في الفلسفة الحديثة، ثم التفكك فيما بعد الحداثة، مما أثار تساؤلات حول ماهيته،وعلاقته بالعالم، والآخر في المقابل، يطرح الفكر الإسلامي تصوراً قائمًا على العبودية لله، والتزكية الروحية، والتوازن المجتمعي، لكنه لا يزال بحاجة إلى دراسة معمقة تكشف عن أبعاده الفلسفية، والتطبيقية، خاصة في ظل التحديات الفكرية المعاصرة الناجمة عن الفهم المادي للأنا، ومن هنا يأتي هذا البحث مجيبًا عن السؤال الرئيسي التالي: إلى أي مدى تطور مفهوم «الأنا» تاريخيا في الفلسفة الغربي مقارنة بالتصور الإسلامي؟

ومن هذا السؤال الرئيس تتشعب تساؤلات مترابطة، تنفذ إلى لبّ الموضوع، وتضيء أبعاده المتنوعة، ومن أبرزها:

– ما السمات المميزة لكل مرحلة من مراحل تطور مفهوم ‹الأنا› في الفلسفة الغربية؟

– كيف يقدم الإسلام تصوراً متوازنًا للأنا، يجمع بين البعد الروحي، والاجتماعي؟

– ما الفروق الجوهرية بين التصورين الغربي، والإسلامي للأنا من حيث المرجعية، والأسس الفلسفية؟

– كيف يمكن استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة؟

أسباب اختيار الموضوع:

من الأسباب التي دفعت إلى اختيار الموضوع، ما يلي:

١. رغبتي الشخصية في استكشاف التفاعلات الثقافية، والفكرية: تولد هذا الاهتمام من رغبة لفهم الجسور الفكرية بين الحضارات المختلفة، وخاصة بين الفكر الإسلامي، والفلسفة الغربية؛ لفهم جذور التشابه، والاختلاف.

٢. الإحساس بتحديات الهوية الفردية، والمجتمعية: في ظل التغيرات الثقافية، والاجتماعية العالمية، ودور تصورات ‹الأنا› في تشكيل الفرد، والمجتمع، خصوصاً أمام التحديات المعاصرة.

٣. أهمية فهم تأثير الفكر الغربي على الثقافة المعاصرة: الفلسفة الغربية أثرت بشكل كبير على تطور الفكر العالمي، ودراسة تطور ‹الأنا› فيها يعمق فهم أنماط التفكير المؤثرة على العالم اليوم.

٤. التفرد في التصور الإسلامي لمفهوم ‹الأنا›: تميز التصور الإسلامي بشموليته التي تجمع بين البعدين الروحي، والاجتماعي؛ مما يجعل دراسته في سياق الفلسفة الغربية أداة لإبراز تفرده، وإثرائه الفكري.

أهداف البحث:

١. تحليل السمات المميزة لكل مرحلة من مراحل تطور مفهوم ‹الأنا› في الفكر الغربي.

٢. استكشاف التصور الإسلامي للأنا كمفهوم متوازن يجمع بين البعد الروحي، والاجتماعي.

٣. تحديد الفروق الجوهرية بين التصورين الغربي، والإسلامي للأنا من حيث المرجعية، والأسس الفلسفية.

٤. تسليط الضوء على إمكانية استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة.

الدراسات السابقة:

شهد موضوع ‹الأنا› حضوراً ملحوظًا في عدد من الدراسات الفلسفية، والفكرية، سواء في السياق الغربي، أو الإسلامي، ومن أبرز الأعمال التي تناولت هذا المفهوم:

- عبد الرحمن بدوي، الذات، والوعي في الفكر الإسلامي- بيروت: دار العلم للملايين، حيث ناقش مفهوم الذات في ضوء التجليات الصوفية، والكلامية، والفلسفية.

- محمد عابد الجابري، الفلسفة الإسلامية، ومفهوم الذات- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن قراءته النقدية لنسق العقل العربي، حيث رصد علاقة الذات بالمعرفة، والسلطة.

- حسن حنفي، مفهوم الشخص في الفلسفة الغربية، والإسلامية- القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، قدّم من خلاله مقارنة شاملة لأبعاد الذات، والهوية، والوعي بين المنظومتين.

كما تضمنت دراسات أخرى إشارات جزئية، أو ضمنية إلى مفهوم ‹الأنا›، سواء في سياقات معرفية، أو تربوية، أو سلوكية.

وعلى الرغم من القيمة العلمية التي تنطوي عليها الدراسات السابقة، إلا أن هذه الأعمال في معظمها جاءت منصبّة على جزئيات محددة، أو قراءات فلسفية منعزلة، دون تقديم معالجة نسقية متكاملة؛ لتطور مفهوم ‹الأنا› في الإطارين الغربي، والإسلامي معًا، كما أنها لم توفّق في الجمع بين التحقيب التاريخي، والتحليل الفلسفي، والمقارنة العقدية الدقيقة ضمن بناء علمي واحد، يستوعب الفروق البنيوية، والمعرفية بين المنظومتين.

وبناء على ذلك: تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الفجوة، عبر مقاربة تحليلية،مقارنة تتتبّع المسار التاريخي لتحولات ‹الأنا› من الفلسفة اليونانية إلى النقد ما بعد الحداثي، وتقابله بتصوّر إسلامي مؤسَّس على مركزية التوحيد، وتشعّباته الروحية، والتشريعية، والأخلاقية، وبهذا النسق التحليلي–العقدي ترجو الدراسة أن تضيف لبنةً أصيلة في حقل بحوث الهوية، وأن تقدّم رؤية توحيدية جامعة تُعين على تفكيك أزمات التفكك الذاتي، والانفصال القيمي التي يرزح تحتها الفكر المعاصر.

منهج البحث:

اتُّبعت في هذه الدراسة مناهج علمية، أرجو أن تكون متكاملة، تهدف إلى تقديم تحليل شامل لمفهوم ‹الأنا› في الفلسفة الغربية، والإسلامية، يشمل ذلك المنهج التاريخي لتتبع تطور المفهوم عبر المراحل الفكرية المختلفة، وفهم السياقات الثقافية المؤثرة، والمنهج التحليلي لتحليل النصوص الفلسفية، والكشف عن الأطر الفكرية التي بُني عليها كل تصور، كما تم اعتماد المنهج المقارن لإبراز أوجه التشابه، والاختلاف بين التصورات الغربية، والإسلامية من حيث المرجعيات، والأسس الفلسفية، والأبعاد الأخلاقية، وفق مناهج البحث المعتمدة، مثل: التخريج، والحكم على الأحاديث، والتوثيق، والتعريف بالأعلام، والفرق، والأماكن، ونحو ذلك.

تقسيم البحث:

المقدمة

التمهيد

المبحث الأول: تطور مفهوم ‹الأنا› في الفلسفة الغربية.

المبحث الثاني: مفهوم ‹الأنا› في الإسلام.

المبحث الثالث: مقارنة بين المفهومين: الغربي، والإسلامي.

الخاتمة

التمهيد: مدخل مفاهيمي

‹الأنـا›: هي مفهوم محوري في الفكر الإنساني يعكس وعي الفرد بذاته، وعلاقته بالآخر، ويظهر –في أبعاده النفسية، والفلسفية، والاجتماعية– كحقلٍ جدليّ يربط بين الذات، والموضوع، والفرد، والجماعة، والعقل، والوجود، وبهذا يتجاوز حدودَ التجربة الفردية؛ ليغدو رمزاً للتوازن بين الوجود الذاتي، والكينونة الجماعية، مساهماً في فهم الذات، واستيعاب الآخر ضمن سياقات الصراع، والتفاعل الحضاري؛ لذا يستدعي البحث تعريفه بدقة، لرصد تطوّره، واستبيان دوره في التصورات الإنسانية عن الذات، والوجود.

أولا: تعريف لغوي، واصطلاحي لمفهوم ‹الأنا›

١. تعريف لغوي لمفهوم ‹الأنا›:

‹الأنا› في اللغة العربية: هي **ضمير المتكلّم المفرد** المنفصل، ويُعدّ من أخصّ الألفاظ دلالة على الذات، حيث يُستخدم للإشارة المباشرة إلى المتكلم دون اشتراك مع غيره، معبّرًا عن وعي الإنسان بهويته وتفرّده، واستقلاله الشعوري، وقد جاء في لسان العرب أنّ ‹الأنا› هو «ضمير لا يُتصرّف، ويُبنى على السكون»، ووُصف بأنه «أخص ألفاظ الخطاب، وأدلها على الذات»[(١)]؛ لما يحمله من دلالة على حضور الذات، واعترافها بكيانها في مقام الكلام.

وفي تاج العروس[(٢)] نقرأ أن ‹الأنا› يُستعمل في مقام التصدير عند إرادة الشأن العظيم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]؛ مما يُبرز البعد الإشاري، والوجودي لهذا الضمير في السياق العربي الإسلامي، حيث تقترن «الأنـا» بالمسؤولية، والخطاب الإلهي، أو النبوي، لا بالمركزية النفسية المجردة.

أما في المعجم الوسيط، فقد تطوّر المعنى ليشمل دلالة شعورية أوسع؛ حيث عُرّفت

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٠م، ١/ ١٦٤.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهجرة، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٤٨/٢.

‹الأنا› بأنها «تصوّر الإنسان لذاته شعوراً، ووعياً»[١]، مما يُمهّد للانتقال من الدلالة النحوية إلى المفهوم السيكولوجي، والفلسفي المعاصر.

الجذور السامية للمصطلح: تتشارك اللغات السامية الأصل ذاته للفظ ‹الأنا›، مثل العبرية **ani**، والآرامية، والسريانية **ana**، مما يدل على قدم، واستقرار هذا التعبير في حضارات الشرق القديم؛ باعتباره أداة جوهرية للتعبير عن الذات، والهوية الفردية[٢].

يقابل ‹الأنا› في **لغات** الفكر الغربي:

* **Ego** في اللاتينية، والفلسفة الحديثة، خصوصًا عند ديكارت، وفرويد، حيث يُعدّ مركزًا للوعي، والإرادة[٣].

* **Self** و **I** في الإنجليزية، حيث يُشار بهما إلى الهوية الذاتية، والشخصية الفاعلة[٤].

* **Moi** في الفرنسية،التي تعبّر عن الذات في مقابل الآخر، ومرتبطة بمباحث الهوية، والاختلاف[٥].

ويُلاحظ أن هذه الترجمات ليست متطابقة من حيث الحمولة المفهومية؛ إذ تختلف بحسب السياق الفلسفي، أو النفسي، أو الاجتماعي الذي تُستخدم فيه[٦]، إلا أن اللفظ في أصله يشير إلى الذات التي يرد إليها كل أفعال الشعور سواء أكانت عقلية،أم وجدانية.

بين ‹الأنا›، و«النفس»: من المهم التمييز بين «الأنا»، و«النفس» في الثقافة العربية،

---

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط** (ط٤)، دار الدعوة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ١/٣٤.

(2) Moscati, Sabatino, **An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages**, Harrassowitz, Wiesbaden, 1964, p. 66; Hetzron, Robert (ed.), **The Semitic Languages**, Routledge, London - New York, 1997, p. 16.

(3) Descartes, René, **Meditationes de prima philosophia**, Michael Soly, Paris, 1641, p. 24, Freud, Sigmund, **Das Ich und das Es** (The Ego and the Id, trans. J. Riviere), Hogarth Press, London, 1927, p. 3.

(4) Oxford English Dictionary, 3rd ed., Oxford University Press, Oxford, 2010, s.v. «self».

(5) Rey-Debove, Josette et al., **Le Petit Robert de la langue française**, 2024 ed., Dictionnaires Le Robert, Paris, p. 1451, s.v. «moi».

(٦) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والإنكليزية، واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيوت،١٩٨٢، ١/١٣٩.

والإسلامية(١)؛ فـ«النفس» لفظ أشمل، وأعمّ، يشمل الجسد، والروح، والأخلاق، ويكثر وروده في النصوص القرآنية، والحديثية، بينما «الأنا» في استعمالها الحديث تميل إلى التركيز على الشعور الفردي الواعي بالذات، خاصة في سياقات الفكر الحديث، والتحليل النفسي.

البعد الفلسفي المعاصر لـ ‹الأنا›: في الفكر الفلسفي الحديث، ولا سيما مع تطورات التحليل النفسي، أصبح ‹الأنا› مرادفًا لـ الذات التي تدير الصراع بين الغرائز (الهو)، والضوابط الاجتماعية (الأنا الأعلى)، كما في نموذج فرويد الثلاثي (Id–Ego–Superego)، أما في المباحث الوجودية، فإن ‹الأنا› تُعدّ مركزًا للتجربة، ومسؤولًا عن اختياراته، كما عند سارتر، وهوسرل(٢).

مما سبق ندرك أن لفظ ‹الأنا› يتجاوز في اللغة العربية كونه ضميرًا نحويًا ثابتًا؛ ليُصبح – في الوعي الإسلامي، والفلسفي – **مرآةً للهوية**، ومؤشرًا على **وعي الذات بمسؤوليتها** في السياقات اللغوية، والدينية، والوجودية، ومن هنا تنكشف أهمية تحرير دلالته بدقة؛ تمهيدًا لفهم تحوّلاته المفهومية في مختلف السياقات النفسية، الفلسفية، والعقدية.

٢. تعريف اصطلاحي لمفهوم ‹الأنا›:

‹الأنا› مفهوم معقد يصعب تحديده بشكل قاطع، إذ يشمل تعريفه معاني مختلفة في الفلسفة، والعلوم الإنسانية؛ فهي تعاني – كما نرى – من **تشتُّتٍ اصطلاحيٍّ** بين المدارس الفلسفية، والاتجاهات المعاصرة(٣):

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، **الذات، والوعي في الفكر الإسلامي**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٢٥-٢٧.

(2) Freud, Sigmund, **Das Ich und das Es** (The Ego and the Id, trans. J. Riviere), Hogarth Press & Institute of Psycho-Analysis, London, 1927, p. 3, Sartre, Jean-Paul, **L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique**, Gallimard, Paris, 1943, p. 295.

8. Husserl, Edmund, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I**, Niemeyer, Halle, 1913, p. 109.

(٣) اختيار ديكارت، وكانط، وهيجل، وفرويد جاء وفق معايير منهجية تُراعي تمثيل التحولات الجوهرية في مفهوم ‹الأنا›، عبر أربعة محاور مركزية في هذا البحث: (اليقظة الذاتية، وحدة الخبرة، العلاقة بالآخر، الصراع الداخلي) ديكارت لمحور «الذات اليقظة»، وكانط لـ«وظيفة الأنا» كوحدة للخبرة، وهيجل لـ«العلاقة بالآخر» من خلال الأنا الكلية، والعينية، وفرويد لـ«الصراع الداخلي» بوصف الأنا وسيطًا بين الهو، والضمير، مع الحفاظ على تسلسل تاريخي متّزن، وترابط بنيوي في المعالجة، أما المفكرون الآخرون كلوك، وهيوم، وسارتر، وفتغنشتاين، فقد ارتأى الباحث عدم إدراجهم في هذا الموضع، لا لغياب الأهمية، بل لضمان وحدة البناء النظري، على أن يُستكمل بحث إسهاماتهم تفصيلًا في دراسات لاحقة، دون الإخلال بالتركيز البنيوي لهذا العمل.

* **ديكارت** يعتبرها أساسًا للذات في مواجهة الشكّ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»[(١)].

* **فرويد** يراها حلقةً وسطى تدير الصراع بين الهو، والضمير «الأنا الأعلى»[(٢)].

* **هيجل** يقسمها إلى وعي كليّ «الجنس البشري»، وعيّ عينيّ، «الفرد المخصوص»[(٣)].

* **كانط** يؤسّس لها دوراً وحدويًّا عبر مفهوم «الأنا المتعالي»، الذي ينظّم الخبرة الحسية[(٤)].

هذه التباينات المصطلحية حالت دون إنتاج تعريفٍ موحّد،يُمكّن الباحث من التنقل بين مدارس التراث، والفكر الحديث بسهولة، وعوّقت بناء قراءة عقدية متكاملة، **ويعتبر مصطلح ‹الأنا› صلبَ هذا البحث، إذ سيتولى الجزء اللاحق من الدراسة تفصيلَ كل رؤية فلسفية، ضمن المحور المنهجي المناسب لها، وعرضَ استنتاجاتها، ودلالاتها العقدية.**

من هذا المنطلق:تعرض هذه الدراسة إطارًا اصطلاحيًّا متكاملاً يربط ‹الأنا› بالمصطلحات القريبة، النفس (الكيان الحيّ الشعوري)، الروح (المبدأ الإلهي للحياة)، العقل (أداة التمييز)، الذات (الجوهر الوجودي المجرد)، ويقسّم مجالات دراسته إلى أربعة محاور منهجية:

١. **الجوهر، والذات**: ما هو الكيان المقصود بـ‹الأنا›؟

٢. **الوظيفة، والدور**: كيف يعمل ‹الأنا› داخل بناء الشخصية؟

٣. **العلاقة بالآخر**: كيف يُشكّل ‹الأنا› هويته الفردية، والجماعية؟

٤. **الأبعاد الاجتماعية–الأخلاقية**: ما أثر ‹الأنا› في القيم، والسلوك؟

يتبيّن من هذا الإطار الاصطلاحي أنّ ‹الأنا› ليس مصطلحاً جامداً تقف دلالته عند حدّ واحد، بل هو **مفترق طرقٍ مفاهيميّ** يمتدّ من الكيان الحيّ الشعوريّ (النفس)، مروراً بالجوهريِّ الميتافيزيقيّ (الذات)،ووظيفيّةً التمييز العقليّ (العقل) إلى البُعد الإلهيّ للحياة

---

(١) ديكارت، رينيه، تأملات في الفلسفة الأولى (Meditationes de prima philosophia)، ترجمة ج. ك. سميث، أكسفورد: جامعة أكسفورد، ٢٠٠٨، ص ١٧.

(٢) فرويد، سيجموند، **الأنا، والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيوت، ط، ١٩٨٢، ص ٩.

(٣) أنوود، ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، د. ت، ص ٢٣٧.

(٤) سعيد، جلال الدين، **معجم مصطلحات الفلسفة**، دار الجنوب للنشر، فلسطين، ٢٠٠٤، ص ٦٠.

(الروح)، وعليه، فإنّ هذا التنوع الدلاليّ –بامتداده التاريخي، واختلافه المنهجي بين ديكارت، وفرويد، وهيجل، وكانط، وغيرهم- يشكّل مدخلاً لا غنى عنه لفكّ شيفرة مفهوم ‹الأنا›، وفهم مواقعها العقدية، والأخلاقية، والاجتماعية.

وبعد هذا ننتقل إلى استجلاء **تطوّر مفهوم** ‹الأنا› **في الفلسفة الغربية** عبر محطّاتٍ تاريخيةٍ، وفكريةٍ متعاقبة، كاشفين فيها عن إمكانات ‹الأنا› في معالجة الإشكالات الفلسفيةً، والأنثروبولوجيةً الكبرى، ومؤطِّرين إياها في رؤية عقدية توحيدية قادرة على إعادة بناء المفهوم، والتغلّب على هشاشة الهوية في الفكر المعاصر.

المبحث الأول:
تطور مفهوم ‹الأنا› في الفلسفة الغربية.

تطور مفهوم ‹الأنا› في الفكر الغربي من كونه جزءًا من نظام كوني في الفلسفة القديمة، إلى ارتباطه بالعلاقة الروحية مع الله في العصر الوسيط، ثم أصبح محورًا للمعرفة عند ديكارت، وكانط في العصر الحديث لاحقًا، تطور ليعكس التفاعل مع الآخر عند هيجل، والحرية عند سارتر، والوساطة بين الوعي واللاوعي عند فرويد، حتى أصبح مع فوكو منتجًا اجتماعيًا يعكس أنماط السلطة، والخطاب.

المطلب الأول: ‹الأنا› في الفلسفة اليونانية:

أولا: ‹الأنا› كجزء من النظام الكوني (أفلاطون، وأرسطو)

١. فكرة ‹الأنا› عند أفلاطون:

رغم أن أفلاطون لم يستخدم مصطلح ‹الأنا› بالمعنى الاصطلاحي الحديث (Ego)، إلا أن تصوراته حول النفس (psyche) تُعد من أوائل البذور الفلسفية التي تُشير إلى وعي الذات بذاتها، وسعيها للكمال عبر تجاوز الجسد، والتعلّق بالمثال، ومن خلال تحليل متون «الجمهورية»، و»فيدو»، يمكن استكشاف معالم ما يمكن أن نسميه: بنية ‹الأنا› في الفلسفة المثالية، التي تتمحور حول علاقة النفس بالعالم المثالي، وتطورها الأخلاقي، والمعرفي.

١– ‹الأنا› والعالم المثالي:

يميز أفلاطون بين العالم المادي، والعالم المثالي، ويعتقد بأن الحقيقة لا تُدرك بالحواس، بل بالتعقّل، فالعالم المادي عنده ليس هو الحقيقة الكاملة، بل هو مجرد ظلال لعالم الأفكار الأسمى، و›الأنا› التي تمثل الروح البشرية، تسعى لإدراك هذه الأفكار التي تقع في العالم المثالي؛ حيث تكون الحقيقة في أقصى تجلياتها، في الجمهورية، يبين أفلاطون كيف أن ‹الأنا› لا تستطيع أن تدرك نفسها بالكامل، إلا إذا توجهت نحو العالم المثالي، يقول: «العقل يَصِل إلى الحقيقة فقط من خلال الانفصال عن عالم الظلال الزائف الذي يحيط

بالجسد»[1]، وفي هذا الاقتباس، يشير أفلاطون إلى أن ‹الأنا› يمكنها أن تدرك حقيقة وجودها عندما تتحرر من التعلق بالعالم المادي، وهنا، ورغم التشابه الظاهري بين الدعوة الأفلاطونية إلى مفارقة المحسوس، والسير نحو عالم المثل، وبين ما تدعو إليه العقيدة الإسلامية من تجاوز التعلّق بالماديات، فإن المنطلقين مختلفان جوهريًا: فأفلاطون يبني تصوره على التجريد العقلي الصاعد نحو المثال، بينما العقيدة الإسلامية تربط التجاوز بالإيمان بالغيب، والتسليم للوحي؛باعتبار أن إدراك الحقائق الكبرى ليس ناتجًا عن التأمل المجرد، بل عن الهداية الربانية، ومن هذا الوجه، فإن هذا الموضع لا يعكس تقاطعًا اصطلاحيًا بين المدرستين،بقدر ما يعكس تشابهًا شكليًا في النتائج، واختلافًا جوهريًا في الأسس.

٢- ‹الأنا›، والروح:

يعرض أفلاطون النفس (psyche) بوصفها كيانًا مركبًا من ثلاث قوى: **الجزء العاقل** (logistikon) وهو مقرّ التفكير، والحكمة، ويشكّل قيادة النفس، **الجزء الغضبي/الانفعالي** (thumos)، وهو مصدر الشجاعة، والحماسة، والانفعال الأخلاقي، وغالبًا ما يُترجم في الأدبيات الفلسفية إلى «الروح» بمعنى القوة المحركة، أو الحافزة لا بالمعنى القرآني الغيبي، **الجزء الشهواني** (epithymia) موطن الرغبات الجسدية، والميول الحسية، ويؤكد أفلاطون أن العدالة في النفس تتحقق عندما يُحكم الجزء العاقل، ويتعاون الجزء الغضبي معه، بينما تنقاد الرغبة تحت سيطرتهما، قائلاً: «العدالة هي توازن الأجزاء الثلاثة للنفس: العقل يحكم، الروح تحارب، والرغبة تطيع[2]»، ومن خلال هذا الاقتباس يظهر أن ‹الأنا› عند أفلاطون ليست حالة ثابتة، بل تتشكّل، وتتهذّب عبر الانسجام بين هذه القوى، ويُشابه هذا التصور -من حيث البنية الأخلاقية، لا المرجعية العقدية- ما تُقرره العقيدة الإسلامية في ميدان تزكية النفس، إذ لا تُفهم النفس على أنها تتطور ذاتيًّا نحو الكمال، بل تُرقّى عبر مجاهدة نوازعها الأمّارة، والانقياد لهداية الوحي، وتحكيم العقل المؤيَّد بالإيمان، فبينما ينطلق أفلاطون من رؤية عقلانية تضبط قوى النفس بالتناغم الفلسفي، فإن التزكية في الإسلام تقوم على تكامل الإرادة مع الهداية الربانية، لتبلغ النفس مراتب السكينة، والطهارة الأخلاقية.

(1) Plato, **The Republic**, Book 7, 514a, p، 199.

(2) Plato, **The Republic**, Book 4, 441d, p132.

٣- ‹الأنا›،والتحول الأخلاقي:

يرى أفلاطون أن النفس بوصفها موطن ‹الأنـا› تمرّ بتحولات مستمرة نحو العدالة، والتناغم الداخلي، ويتحقق هذا التحول من خلال عملية التفكير الفلسفي، والبحث عن الفضيلة؛ وفقًا لأفلاطون ف‹الأنا› ليست ثابتة، بل تتطور، وتتحقق من خلال التوازن الداخلي الذي يحققه العقل، والجزء الغضبي، والجزء الشهواني، ويوضح أفلاطون في الجمهورية أن السعادة الحقيقية تتحقق فقط عندما يتم التوازن بين الأجزاء الثلاثة للنفس: «العدالة في النفس:هي توازن بين العقل، والروح، والرغبة، ‹الأنا› لا تستطيع تحقيق السعادة الحقيقية إلا إذا تحقق هذا التوازن»[1]، وفي ضوء هذا التصور، تبدو ‹الأنا› عند أفلاطون كقوة تتشكّل أخلاقيًا من خلال الانسجام الداخلي، وهو ما يُشابه -من حيث البنية الأخلاقية لا المرجعية العقدية-فكرة التهذيب في الإسلام، حيث ترتقي النفس عبر تربية الإرادة، وضبط الميول، وإن كانت السعادة في التصور الإسلامي **لا تُختزل في التوازن النفسي المجرد**، بل تُبنى على **الإيمان**،**والعمل الصالح**، وتهتدي بـ **الوحي**، **لا التأمل العقلي وحده**.

وعليه: فبينما ينطلق أفلاطون من رؤية فلسفية مثالية تؤمن بإمكان بلوغ الحقيقة عبر التجريد، والتناغم، فإن العقيدة الإسلامية تربط بلوغ الحقيقة الأخلاقية، والروحية، بـ **السمع**، **والبصر**، **والفؤاد** كما ورد في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسـراء:٣٦]؛ لتؤكد أن طريق الكمال مشروط باتباع الهداية الربانية، لا بمجرد التجاوز العقلي للمحسوس.سس

٢. ‹الأنا› عند أرسطو:

لم يرد مصطلح ‹الأنا› بلفظه،أو بمفهومه الاصطلاحي الحديث في فلسفة أرسطو، غير أن استخدامه هنا يأتي بوصفه **قراءة تفسيرية** لموقع النفس العاقلة ضمن البنية الأنطولوجية، والوظيفية للإنسان كما صاغها أرسطو، فالنفس عند أرسطو ليست جوهرًا مفارقًا للجسد، بل **مبدأ حيوي** تتقوم به حياة الكائن الحي، وهي في الإنسان تتخذ أعلى صورها بما هي **نفس ناطقة**، والعقل، بما هو أكمل قوى النفس، يمثّل مركز الكمال الإنساني، وبه تتحقق الغاية القصوى من وجوده، لا بالتأمل فقط، بل بالاتزان العملي، والفضيلة الأخلاقية، وعلى خلاف

(1) Plato, **The Republic**, Book 4, 441c, p130.

التصور الأفلاطوني الذي يفترض تمايزاً تراتبيًا بين الجسد، والروح، يرى أرسطو أن النفس لا توجد إلا متحدّة بالجسد اتحادًا وظيفيًا، ومع ذلك فهي ترقى في مراتبها حتى تُفعّل قدرتها على التعقل، ومن هذا المنظور، فإن ‹الأنا› في الفكر الأرسطي – إذا جاز التعبير – هي تجلٍّ للنفس العاقلة، وهي تمارس وظيفتها العليا: تحقيق الخير الأقصى، والتكمّل الذاتي عبر الفعلً، والعقل معًا، لا بوصفها كيانًا مفصولًا عن الجسد، بل جوهرًا فعّالًا متحدًا به، يدرك غايته، ويتجه نحوها بعقلٍ منظم، ويمكن تقسيم رؤية أرسطو إلى أربعة جوانب رئيسة:

١– ‹الأنا› نفس عاقلة:

يبدأ أرسطو بتحديد ‹الأنا› كنفس، ويرى أنها جوهر الإنسان، وهي المسؤولة عن التفكير، والحركة، ويعتبرها العنصر الذي يمنح الإنسان هوية عقلانية، ويصف في كتابه De Anima بأن النفس: هي المبدأ الحيوي الذي يجمع بين التفكير، والحركة، قائلًا: «النفس إذن، ليست فقط ما يجعل الكائنات الحية حية، بل هي أيضًا العقل، والقدرة على الفهم»[(١)]، هنا نرى أن أرسطو يضع العقل في مركز ‹الأنا›؛ مما يمهد لفهم ارتباطها بالغاية النهائية، وهذا الطرح يمهد لمناقشة دور ‹الأنا› في تحقيق وظيفتها، وغايتها، وهذا يشابه في الإسلام مفهوم «النفس» التي تدعو إلى التفكر، والتزكية لتحقيق الغاية العليا.

٢– ‹الأنا›: وظيفة، وغاية:

بناءً على رؤيته للنفس كجوهر عقلاني، يرى أرسطو أيضًا أن ‹الأنا› تسعى لتحقيق غايتها النهائية من خلال العمل العقلاني المتوافق مع الفضيلة، يقول في Nicomachean Ethics: «إن وظيفة الإنسان هي النشاط العقلاني للروح؛ وفقا للفضيلة[(٢)]»، وهذا التصور يعزز فكرة أن ‹الأنا› ليست ثابتة، بل هي في حالة سعي دائم لتحقيق الكمال، وبالانتقال إلى العلاقة بين العقل، والمادة، يظهر أن ‹الأنا› عند أرسطو تعتمد بشكل جوهري على القدرة على التفكير، والعمل الأخلاقي؛ لتحقيق الغاية النهائية، وهذه الرؤية تقترب من مفهوم الإسلام للعمل الصالح، لكنها تختلف في أن الإسلام يجعل الغاية مرتبطة بتحقيق العبودية لله.

---

(1) **De Anima**, 2, 413a23-24).

(2) **Nicomachean Ethics**, I, 7, 1098a13-15).

٣- ‹الأنا›: عقل مفكر، ومحرك:

يتعمّق أرسطو في تحليل النفس البشرية بوصفها كيانًا تتحقق كمالاته بالعقل، الذي يُعدّ أسمى قواها، غير أن العقل هنا لا يُفهم كمحرّك أول -كما في مفهوم «المحرّك غير المتحرّك» -، فهذه العبارة في فلسفة أرسطو تخص «العقل الأول»، أو «المبدأ الأعلى»، الذي يُحرّك الكون، دون أن يتحرّك هو، وهو عند أرسطو أشرف الموجودات، وأعلاها-، أما العقل الإنساني، فهو ليس مطلقًا،ولا مفارقًا، بل هو **الوظيفة الأرقى للنفس الناطقة**، ومن خلاله يَعرف الإنسان، ويفكّر، ويتخذ القرارات الأخلاقية، لذلك ف«الأنا» عند أرسطو تُفهم بوصفها **نفسًا عاقلة** تسعى إلى الكمال بالتعلّم، والفضيلة، لا كيانًا إلهيًا ثابتًا، أو محرّكًا أولًا، وقد عبّر أرسطو عن منزلة العقل الإنساني بقوله في الميتافيزيقا: «العقل هو الشيء الأكثر إلهيًا في الإنسان»(١)، إشارةً إلى أن «الأنا» عنده ليست مجرد أداة عملية، بل تمثّل **القدرة العقلية الواعية** التي تُمنح بها الذات طابعها الإنساني المتفرد، أما في التصور الإسلامي، فإن التكامل بين النفس،والعقل لا يتحقق عبر التأمل العقلي المجرد فقط، بل **باتباع الوحي الذي يضبط المعرفة، ويوجه الإرادة**؛ مما يجعل **الكمال الأخلاقي مشروطًا بالهداية الربانية**، لا بالعقل وحده.

وعليه، فإن «الأنا» في فلسفة أرسطو تُفهم بوصفها **وظيفة عقلية متنامية**، تمارس دورها الأخلاقي، والمعرفي في ضوء اتحاد النفس بالجسد، دون أن تكون كيانًا مفارقًا، أو عقلًا مطلقًا، بل **جوهرًا فاعلًا يسعى إلى إدراك غايته في ضوء الطبيعة، والعقل معًا**.

٤- ‹الأنا› بوصفها وحدة متكاملة بين الجسد، والنفس:

يرى أرسطو أن ‹الأنـا› ليست مجرد عقل مفكر فحسب، بل هي وحدة متكاملة بين الجسد، والنفس، مشيرًا في De Anima إلى هذا المعنى بقوله: «النفس، والجسد هما كيان واحد، وأن العقل لا يمكن أن يوجد دون الجسد(٢)»، وهذا التصور يعبر عن رؤية أرسطو للذات كوجود متكامل بين البعدين: العقلي، والحسي، حيث تكون التجربة الجسدية جزءًا أساسيًا من تشكيل ‹الأنا›، وفي الإسلام، يظهر تصور مشابه يعترف بدور الجسد، والعقل في تشكيل الذات، لكن ضمن إطار أكثر شمولية يتضمن التكامل مع الروح، حيث يكون الهدف النهائي

(1) **Metaphysics**, XII, 7, 1072b18-19).

(2) **De Anima**, II, 1, 412a20-21).

هو تحقيق العبودية لله، والتوازن بين الجوانب الروحية، والمادية للنفس البشرية.

يرى أرسطو أن ‹الأنا› كيان متكامل يجمع بين العقل، والجسد؛ حيث تحقق النفس الكمال العقلي، والأخلاقي من خلال الفعل العقلاني، ويركز على الوظيفة العقلانية وسيلةً لهذا الكمال، بينما في الإسلام تتكامل ‹الأنا› بين العقل، والوحي لتحقيق غاية أسمى تتمثل في عبادة الله، وتزكية النفس، ويكمن الاختلاف الجوهري في المنطلقات؛ حيث تعتمد عقلانية أرسطو على الفلسفة، والتجربة الحسية، بينما يدمج التصور الإسلامي بين العقل، والإيمان لتحقيق الغاية الأخروية.

المطلب الثاني: ‹الأنا› في العصر الوسيط:

شهد مفهوم ‹الأنا› في العصر الوسيط تطوراً متأثرًا بالفلسفة المسيحية، حيث ركّز أوغسطين على النعمة الإلهية، والإيمان وسيلةً لخلاص الذات، بينما قدّم توما الإكويني رؤية متوازنة تدمج بين العقل، والإيمان، مما جعل ‹الأنا› وسيطًا يعكس الإرادة الإلهية عبر العمل الأخلاقي، والتأمل العقلي، في المقابل يُقدّم التصوّر العقدي الإسلامي المستند إلى الوحي فهمًا متكاملًا للإنسان في علاقته بذاته، وخالقه والكون من حوله؛ بما يُتيح بلورة مفهوم راسخ لـ‹الأنا› لا ينفصل عن مقاصد الخلق، والتكليف، بخلاف الطروحات الفلسفية التأمليةً التي تفتقر إلى هذا الارتكاز التوحيدي، متجاوزاً الثنائية المسيحية بين النعمة الإلهية، والعقل.

أولا: فكرة ‹الأنا› عند أوغسطين

في الفلسفة المسيحية، تُعتبر ‹الأنا› نقطة تحول محورية في الفكر الغربي؛ حيث تتشكل علاقة متشابكة بين البعد اللاهوتي، والعقل الفلسفي، يمكن تقسيم النظر في مفهوم ‹الأنا› عند أوغسطين إلى أربع زوايا رئيسة:

١. علاقة ‹الأنا› بالله.

٢. ‹الأنا›، والخطيئة الأصلية.

٣. الذات العارفة.

٤. دور ‹الأنا› في تحقيق الفضيلة.

١. ‹الأنا›، والبحث عن الله:

في تصور أوغسطين، تنزع ‹الأنا› إلى العودة إلى أصلها الإلهي؛ حيث لا تجد اكتمالها

إلا في حضرة الله، ويشكّل هذا الرجوع غاية وجودها الروحية، وقد عبّر عن هذا التوجه في كتابه: الاعترافات بقوله: «**لقد خلقتنا من سأجل نفسك، يا رب، وقلوبنا لا تهدأ؛ حتى تجد راحتها فيك**»[(١)]، تعكس هذه العبارة **نزعة تأملية،روحية** تُبرز توق النفس إلى السكينة بالقرب من الله، وإن لم يكن فيها تصريح صريح بعقيدة «الاتحاد» كما تُعرف في اللاهوت المسيحي، فالعبارة لا تُثبت مذهبًا لاهوتيًا دقيقًا،كالحلول، أو الفناء، بقدر ما تُعبّر عن تجربة داخلية عميقة، تُظهر أنّ اكتمال الإنسان عند أوغسطين لا يتحقق إلا حين تُدرك النفس غايتها الإلهية، أما في التصور الإسلامي، فإنّ السعي إلى الله يُعدّ جزءًا من **الفطرة**، لكنه لا ينتهي باتحاد، أو حلول، بل يتجلّى في **الطاعة، والتزكية، والانقياد للوحي**؛حيث تكون **الطمأنينة** ثمرةً لذكر الله، واتباع أمره، كما في قوله- تعالى-:﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ **[الرعد:٢٨]**.

وبذلك، يبرز الفارق الجوهري بين المقاربتين، ففي الفكر الأوغسطيني، يظهر البُعد الوجودي لـ›لأنا› مخلوقةً تائهة لا تستقر إلا بالقرب من الله، أما في العقيدة الإسلامية، فـ›الأنا› مكلفة، ومسؤولة، ولا تجد سكينتها إلا عبر التسليم لله، والسير في طريق تزكية النفس، لا عبر الاندماج في الذات الإلهية.

٢. ‹الأنا›، والخطيئة الأصلية:

لكن هذا الاتحاد ليس سهلاً، إذ ترى الفلسفة المسيحية أن الخطيئة الأصلية تعيق ‹الأنا› عن تحقيق ذاتها، وتجعلها في حالة من اغتراب عن الله، وأن ‹الأنا› أيضًا محدودة، وغير قادرة على إدراك نفسها الحقيقية، أو الوصول إلى خلاصها، دون النعمة الإلهية، وتحتاج إلى النعمة لتستعيد علاقتها به؛ مما يجعل من النعمة الإلهية ضرورة لتحقيق الخلاص، وإعادة تشكيل ‹الأنا›؛ لتصبح أداة لإرادة الله، في الاعترافات، يتحدث أوغسطين عن صراعه مع الخطيئة في كتابه الاعترافات، فيقول: «›الأنا› التي تعيش في الخطيئة لا تستطيع أن تدرك حقيقتها، إلا عندما تتصالح مع الله، هذه المصالحة هي ما يعيد تشكيل ‹الأنا›؛ لتصبح أداة لإرادة الله[(٢)]»، وهنا نجد أن النعمة ليست مجرد وسيلة للخلاص، بل هي العنصر المركزي الذي يعيد توجيه ‹الأنا› نحو الله، من خلال التوبة، والنعمة الإلهية، أما في الإسلام، فلا

(1) Augustine, **Confessions**, translated by R‹S‹ Pine-Coffin, Penguin Classics, 1961, p‹ 5.

(2) Augustine, **Confessions**, p. 135.

يُنظر إلى الإنسان على أنه حامل لخطيئة موروثة، بل مسؤول عن أفعاله وحدها، يقول الله -تعالى-: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤]، ومع ذلك، تحتاج ‹الأنا› إلى التوبة المستمرة؛ لتنقية القلب من الذنوب، كما يظهر في دعاء النبي -ﷺ-: **(اللهم اجعلني من التوابين،واجعلني من المتطهرين)** [١].

٣. الذات العارفة:

ومن خلال إدراك هذا الاغتراب، يتجلى دور ‹الأنا› كذات عارفة تسعى لفهم علاقتها بالله عبر التأمل، والتفكر، فيرى أوغسطين أن ‹الأنا› كيانٌ واعٍ، يثبت وجوده من خلال وعيه بنفسه، وهو ما عبّر عنه بقوله المشهور: «**إذا كنت مخطئًا، فأنا موجود**»(Si fallor, sum) [٢]، ويُعدّ هذا القول من أسبق التعبيرات الفلسفية عن الربط بين **الخطأ، والوعي بالذات**، وقد سبق به أوغسطين التصور الديكارتي المعروف، ومع ذلك، لا يرى أوغسطين أن هذا الإدراك الذاتي مستقلّ، بل يؤكد أن العقل لا يُدرك الحقيقة إلا بنور من الله، فيقول: «العقل يحتاج إلى أن يُستنار بنور من خارج ذاته؛ حتى يتمكن من المشاركة في الحقيقة؛ لأنه ليس هو ذاته طبيعة الحقيقة» [٣]، وهكذا يتجلّى عنده أن ‹الأنا›، -وإن كانت واعية-، إلا أنها لا تبلغ المعرفة الكاملة إلا بهداية النور الإلهي؛ مما يجعل العلاقة بين الذات، والمعرفة مشروطة بالاتصال بالخالق، لا مكتفية بالذات، وهذا التصور يجعل التفكير في الذات مدخلًا لفهم وجود الله، الذي هو مصدر وجود الإنسان ذاته، وفي المقابل يرى الإسلام أن المعرفة بالله ترتبط بالتأمل في النفس، والكون، كما في قوله -تعالى-: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣]، وهذا يجعل التفكير وسيلة لفهم علاقة ‹الأنا› بخالقها، ولكن ضمن إطار التوحيد، والإقرار بضعف الإنسان أمام قدرة الله.

٤. ‹الأنا› والنعمة الإلهية:

ومع ذلك، لا يمكن لهذه المعرفة أن تكتمل إلا إذا توجهت ‹الأنا› نحو الاتحاد بالله

(١) رواه الترمذي في سننه (حديث رقم ٥٥) وصححه الألباني، وورد أصله دون هذه الزيادة في صحيح مسلم (حديث رقم ٢٣٤).

(2) Augustine, **Confessions**, p. 99.

(3) Confessions, IV.xv.25, p. 75.

عبر النعمة، والعمل الأخلاقي؛ إذ يعتبرها أوغسطين حجر الزاوية في فلسفته؛ لأنه لا يمكنها بلوغ خلاصها، أو تحقيق السلام الداخلي إلا من خلال قبول النعمة الإلهية، يقول متحدثاً عن ضرورة الخضوع لإرادة الله، والقبول بالنعمة وسيلةً للاتحاد مع الله: «النعمة هي التي تمكن ‹الأنا› من الاتحاد بالله، بدونها، يبقى ‹الأنا› في حالة من الغربة عن الله[1]، هذا التصور يجعل ‹الأنا› عاجزة في حالتها الطبيعية عن بلوغ الله، ويجب عليها أن تقبل النعمة؛ لكي تتحقق هويتها الكاملة؛ لأن هذا هو العامل الأساسي في إعادة تشكيل ‹الأنا›، وتحقيق كمالها، ولكن الإسلام يضيف بُعدًا آخر، وهو أن النعمة تتكامل مع الجهد البشري، والسعي لتحقيق مراد الله في الأرض، قال الله– تعالى–: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]، فالإسلام لا يكتفي بأن تكون النعمة هبة إلهية، بل يربطها بالسعي الإنساني، والجهد لتحقيق مقاصد الشريعة، وخلافة الأرض، فالإنسان في الإسلام مسؤول عن الأخذ بالأسباب، والعمل لتحقيق الخير، مع الاعتماد على الله في التوفيق، والقبول.

بينما ركز أوغسطين على النعمة الإلهية، يذهب توما الإكويني إلى دمج العقل مع الإيمان؛ مما يجعل رؤيته أكثر شمولية في تحليل دور ‹الأنا.›

ثانيا: فكرة ‹الأنا› عند توما الإكويني

يرى توما الإكويني أن «الأنا» تتكامل بين العقل، والإيمان؛ حيث لا تنفصل عن علاقتها بالله علةً أولى، بل تحقق الفضيلة من خلال النشاط العقلي، والعمل الأخلاقي، وتمثل فلسفته تحولًا مهمًا في الفكر المسيحي الوسيط، إذ ربط بين العقل لفهم الذات، والوحي كإطار لتحقيق الغاية النهائية، ويمكن تحليل مفهومه عبر ثلاث زوايا: علاقة «الأنا» بالله، ارتباطها بالأخلاق، والفضيلة، وحدود العقل في فهمها.

١. «الأنا»، والإله في فلسفة الإكويني:

يرى توما الإكويني أن ‹الأنا› مرتبطة بعلاقة وجودية مع الإله، الذي يمثل السبب الأول لكل وجود، فـ‹الأنا› وفقًا للإكويني مخلوقة على صورة الإله، ومكلفة بالسير في طريق الحكمة الإلهية، مشيرًا إلى أن ‹الأنا› لا يمكن أن تحقق ذاتها بشكل كامل، إلا من خلال الاتصال

(1) Augustine, **Confessions**, p. 120.

بالعلة الأولى -أي الله-، يقول في كتابه «الخلاصة اللاهوتية»: «الحكمة هي البحث في الأسباب الأولى، والله هو السبب الأول لكل شيء»[1]، ومن هذا المنطلق، فـ«الأنا» عنده ليست منعزلة، بل تسعى دائمًا لفهم وجودها في ضوء إرادة الله، أما في الإسلام فـ«الأنا» تتجاوز مفهوم العلاقة الوجودية إلى علاقة عبودية تشمل الخضوع التام لله، علاقةً مركزية بين «الأنا»، والله، فالإنسان ليس مخلوقًا على صورة الله، بل مفطور على معرفته، وعبادته، وليس من خلال الاتحاد به؛ مما يجعل الغاية من وجود ‹الأنا› تحقيق مراد الله في الأرض عبر التوحيد، والعمل الصالح، كما يقول

-تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦].

٢. ‹الأنا›، والأخلاق، والفضيلة:

يؤكد الإكويني على دور ‹الأنا› في تحقيق الفضيلة، مستلهمًا فكرة «الغائية» من أرسطو[2]؛ ليرى أن الإنسان مُطالب بالعمل الأخلاقي من خلال العقل، والإرادة، وأن السعادة الحقيقية تتجاوز اللذات المادية، وتصل إلى الاتحاد بالله، والتي لا تكون إلا تحقيق التوازن بين الرغبات الجسدية، والروحانية، فيقول: «الفضيلة هي التناغم بين الجسد، والروح؛بما يوجه الإنسان نحو الخير المطلق»[3]، هذا التصور يجعل ‹الأنا› كيانًا أخلاقيًا يسعى لتحقيق الكمال من خلال العمل العقلاني، والأخلاقي، في المقابل نجد أن الأخلاق في الإسلام جزء أساس من تحقيق الكمال الإنساني، ولكنها تستند إلى الوحي، وليس فقط إلى العقل، فالفضيلة ليست هدفًا لذاتها، بل وسيلة لتحقيق رضا الله، يقول النبي -ﷺ-: **(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)**[4]، فالعمل الأخلاقي في الإسلام يُبنى على نية خالصة لله، كما قال النبي - ﷺ-: **(إنما الأعمال بالنيات)**،رواه البخاري[5]، ويؤكد الإسلام أن السعادة الحقيقية لا تتحقق من

---

(١) الأكويني، القديس توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م، ص ٤٥٨.

(٢) الغائية عند أرسطو: راجع كتاب أرسطو طاليس، **الكون، والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم،والثقافة، ٢٠١٢م، ص ٢٢٠-٢٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٨١ وما بعدها.

(٤) أخرجه **أحمد** (٣٨١/٢، رقم ٨٩٣٩)، **والبخاري** (الأدب المفرد ١٠٤/١، ٢٧٣)، و **ابن أبي شيبة** (٥٠٠/١١، ٣٢٤٣٣)، وابن سعد (١٩٢/١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ص ٤٥.

(٥) رواه **البخاري** في صحيحه (حديث رقم ١)، ورواه مسلم في صحيحه (حديث رقم ١٩٠٧).

خلال العقل فقط، بل من خلال الإيمان، والعمل الصالح، كما يقول الله -تعالى-: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل:٩٧].

٣. حدود العقل في فهم ‹الأنا›:

رغم إيمان الإكويني بالعقل وسيلةً لفهم ‹الأنا›، إلا أنه يؤكد على محدوديته في إدراك الحقائق الإلهية بشكل كامل، ويشير إلى أن العقل قادر على إدراك بعض الحقائق الدينية مثل:وجود الله، لكنه يحتاج إلى الوحي لإكمال الصورة، يقول: «العقل نعمة إلهية، لكنه لا يستطيع بلوغ كل الحقائق الدينية بمفرده»[1]، هذا الدمج بين العقل، والوحي يظهر أن ‹الأنا› تحتاج إلى التوجيه الإلهي؛ لفهم حقيقتها، والغايات الأسمى، وهذا يظهر بوضوح موقف الإكويني من الفلسفة الإغريقية؛ حيث وظف أفكار أرسطو؛ لتوضيح العلاقة بين ‹الأنا›، والآخر في إطار لاهوتي، أما في الإسلام، فيُعتبر الوحي المصدر الأساس للمعرفة الكاملة، ويأتي العقل؛ ليُفسر، ويُعمّق فهم هذه المعرفة، فالعقل في الإسلام وسيلة لفهم الوحي، والعمل به، وليس معارضًا له، كما قال ابن تيمية: «العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح[2]»، وهذا التكامل يظهر في قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت:٥٣]، حيث يُشجِّع الإنسان على استخدام عقله في التأمل، والتفكر، مع إدراك أن الهداية الكاملة تأتي من الله.

مما سبق تمثل ‹الأنا› عند توما الإكويني مفهومًا متكاملاً يتداخل بين الفلسفة، واللاهوت، ترتبط ‹الأنا› بالإله كعلة أولى، وتُظهر التزامًا أخلاقيًا لتحقيق الفضيلة، مع إدراك حدود العقل في فهمها، يعكس هذا التوجه توازنًا بين العقل، والإيمان؛ مما يجعل رؤية الإكويني للأنا جزءًا أساسيًا من الفكر المسيحي الفلسفي.

في الفلسفة المسيحية، ترتبط «الأنا» بفهم إرادة الله؛ حيث تتحقق عند أوغسطين بالنعمة الإلهية، وعند الإكويني بالعقل، والعمل الأخلاقي، ويعكس مفهومها في العصر الوسيط التحولات الفكرية المسيحية حول العلاقة بالله، أما في الإسلام فتتجسد «الأنا» في تكامل العقل، والوحي لتحقيق العبودية لله؛مما يبرز اختلاف المنطلقات مع اتفاقهما على

(١) الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ص ٥٢٥ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل، والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ج٥، ص ٣١.

السعي للكمال الإنساني.

المطلب الثالث: ‹الأنا› في الفلسفة الحديثة:

مع الفلسفة الحديثة، أصبحت «الأنا» محور المعرفة، والهوية، فجعلها ديكارت أصل اليقيسسن، وكانط شرط الإدراك، وهيجل كيانًا جدليًا، بينما منحها سارتر بعدًا وجوديًا، وعمّقها فرويد نفسيًا، وقد تصدّر ديكارت المشهد بتأسيس منظور جديد؛حيث جعل «الأنا» حجر الزاوية للتفكير الفلسفي؛ مما شكل أساسًا مرجعيًا للفلاسفة اللاحقين في فهم الذات، والوعي.

أولا: ظهور «الكوجيتو» الديكارتي ‹الأنا› أساس المعرفة

قدّم رينيه ديكارت: الفيلسوف الفرنسي رؤية فلسفية محورية لـ ‹الأنا›، إذ اعتبرها نقطة بداية لكل معرفة، معتمدًا على الشك المنهجي للوصول إلى يقين لا يمكن إنكاره، وتأتي فلسفة ديكارت حول ‹الأنا› في سياق محاولته؛ لبناء معرفة يقينية قائمة على العقل، وهو ما عبر عنه بمقولته الشهيرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود[١]»، من هذا المنطلق، شكّل مفهوم ‹الأنا› في فلسفة ديكارت محوراً رئيسًا، يمكن استعراضه من خلال الجوانب التالية:

١ . ‹الأنا› يقين أساسي، لا يمكن الشك فيه:

يبدأ ديكارت عملية الشك المنهجي في كتابه تأملات في الفلسفة الأولى، حيث يشك في كل ما يمكن الشك فيه، بما في ذلك الحواس، والتجربة، ومع ذلك، يصل ديكارت إلى نقطة لا يمكنه الشك فيها، وهي وعيه بنفسه، وهو يفكر: «حتى لو حاولت أن أشك في كل شيء، لا يمكنني أن أشك في أنني أفكر، وبالتالي أنا موجود»[٢]، وهذا ما عبّر عنه بمقولته الشهيرة: «**أنا أفكر، إذن أنا موجود**» (Cogito, ergo sum)، وهي التي جعل منها **مدخله المعرفي الأول**، أي نقطة انطلاقه نحو بناء النسق الفلسفي، إلا أن ديكارت، رغم جعله ‹الأنا المفكر› أول يقين وجودي، لم يُؤسس يقين المعرفة كلّها على الذات وحدها، بل بيّن أن العقل البشري لا يمكنه الوثوق بنتائجه إلا بضمان إلهي، وهو ما يُعرف بـ «نظرية الوثوق الإلهي»، حيث قرر أن صدق المعارف العقلية،إنما يُستند إلى وجود إله صادق، لا

---

(1) **Meditations on First Philosophy**, Meditation II, p. 17.

(2) **Meditations on First Philosophy**, Meditation II, p. 17.

يخدع خلقه، وقد قال: «لا يمكن أن أكون قد خُلقت على هذا النحو، بحيث أُخطئ دائمًا، ما دام الله ليس خادعًا»[١]، وعليه: فإن ديكارت لا يجعل «الأنا» مصدرًا مكتفيًا للمعرفة، بل يؤسس موثوقية التفكير العقلي على صدق الله، وعدله، بوصفه الضامن الأخير للحقائق، أما في التصور الإسلامي، فإن العقل مكرّم، وله وظيفة عظيمة في النظر، والتفكر، لكنه ليس مرجعية مطلقة لليقين، بل تُضبط وظيفته بالوحي، فيكون اليقين الحق نابعًا من الإيمان بالله، وتصديق كلامه، ووحيه، لا من ذات الإنسان المستقلة، فالله هو محور اليقين، ومصدره الأعلى، بخلاف التصور الديكارتي الذي يبدأ من الذات، ثم يستدل على الله، في حين يبدأ الإسلام من الإيمان بالله، ليهتدي به العقل، ويستقيم.

٢. ‹الأنا› كجوهر مفكر مستقل عن الجسد:

يرى ديكارت أن ‹لأنا› جوهر مفكر مستقل عن الجسد؛ حيث يؤكد في التأملات أن العقل قادر على الوجود دون المادة؛ مما يدعم ثنائية العقل، والجسد، في المقابل يرفض الإسلام هذه الثنائية، إذ يعتبر العقل جزءًا من النفس المتكاملة مع الجسد لتحقيق غاية الإنسان الكبرى: عبادة الله، مما يعكس رؤية متوازنة، تجمع بين البعدين:المادي، والروحي.

٣. ‹الأنا› كمصدر للمعرفة:

يرى ديكارت أن التفكير الذاتي –أو ما يُسمى بـ«الأنا المفكرة»– هو نقطة البداية في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، إذ يؤكد أن التأمل العقلي الفردي يمكّن الإنسان من تجاوز الشك، والظنون؛ ليصل إلى حقائق واضحة، ومتميزة، ففي كتابه مبادئ الفلسفة، يقول: «الذات المفكرة قادرة على الوصول إلى كل المعارف الحقيقية، من خلال التفكير، والتأمل»[٢]، وبهذا التصور، تغدو «الأنا» عند ديكارت بداية بناء المعرفة العقلية، لا بمعنى أن الذات تملك الحقيقة المطلقة، ولكن بوصفها نقطة يقين أولى يُبنى عليها الاستدلال العقلي، ورغم تأثير هذا التصور في المدارس الفلسفية الحديثة، خاصة في القرنين السابع عشر، والثامن عشر، إلا أن الاختزال المعرفي في ‹الأنا› لم يكن محل إجماع داخل الفكر الغربي نفسه؛ فقد قدّم بعض الفلاسفة –كهيوم، وكانط، ومفكري ما بعد الحداثة– نقدًا لهذا

(1) Descartes, Meditations on First Philosophy, Meditation III, trans. by John Cottingham, Cambridge University Press, 1996, p. 35

(2) **Principles of Philosophy**, Part I, p. 1.

التأسيس الذاتي الخالص، أو أعادوا تعريف ‹الأنا› ضمن سياقات نفسية، أو اجتماعية، أو حتى لغوية، أما في التصور الإسلامي:فإن المعرفة لا تُبنى على الذات المجردة، بل تنطلق من **التوحيد** الذي يُعلي من شأن الوحي، ويُكمل دور العقل، فالمعرفة الحقة عند المسلمين هي هبة إلهية، تقوم على التلقي عن الله –تعالى –، كما في قوله –تعالى–: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:٣١]، وهو ما يُبيّن أن مصدر العلم في الإسلام، ليس الذات وحدها، بل الوحي الإلهي الذي يوجّه العقل، ويهذّبه.

٤ . ‹الأنا›، وعلاقتها بالله:

يتساءل ديكارت عن مصدر هذه الأفكار، التي قطعًا لن يكون هو من أوجدها؛ لكونه ليس كائنًا كاملاً، وبهذا ستكون الأفكار الفطرية تستوجب فكرة الله، Dieu، مصدرًا لهذه الأفكار، ويصل في التأملات إلى أن فكرة الله هي جزء من ‹الأنا›، وأن الله هو الضامن لليقين المطلق، وليس غاية، يقول: «فكرة الكائن الكامل (الله) موجودة في ذهني كحقيقة أبدية، مما يؤكد لي أن وجودي يعتمد على الله[(١)]»، وكان استدلال ديكارت على وجود الله منطلقاً من استناده على العقل، أي أنّ فكرة الله كانت بالنسبة إليه بمثابة الضامن لصدقية، وصحة أفكاره؛ لأنّ حقيقة باقي الأفكار مرتبطة أساساً بحقيقة هذه الفكرة، لذلك فمادام الله هو مصدر أفكارنا، وهو كامل مطلق، وهذا ما يجعل صفة الخداع تسقط عنه، فأفكارنا التي صدرت عنه هي منزّهة عن كلّ خداع، وبالتالي أمكن الاطمئنان للعقل، وتصديق أحكامه في كل ما يبدو أمامه واضحًا، ومتميزاً، هكذا كان الله ضمان اليقين، وبدونه لا يستقيم استدلال، أو يقين عقلي[(٢)]، لكننا نجد في الإسلام أن العلاقة بالله علاقة عبودية، وخضوع تام، قال –تعالى–: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، فالله هو مصدر الوجود، والمعرفة، والغاية، والمعرفة به سبحانه ليست مجرد نتيجة للتفكير، بل تأسست على الفطرة، والوحي؛ مما يجعل ‹الأنا› وسيلة لتحقيق مراد الله عبر التوحيد، والعمل الصالح.

٥ . ‹الأنا› أصل للتفكير الحر:

يُشير ديكارت إلى أن ‹الأنا› تتمتع بحرية كاملة في التفكير، وهي حرية لا تتأثر بالعالم

---

(1) **Meditations on First Philosophy**, Meditation III, p. 24.

(٢) ديكارت، رونيه، **تأملات ميتافيزيقية «في الفلسفة الأولى»**، ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت– باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ (ص ٧١).

الخارجي، معتبرًا العقل الحر هو الوسيلة للوصول إلى الحقيقة، ففي كتابه:خطاب حول المنهج (Discourse on the Method)، يُعبر عن أهمية الاستقلال الفكري قائلاً: «يمكنني أن أشك، وأفكر كما أريد، وهذا يدل على حريتي العقلية الكاملة[1]»، وهذا التأكيد على حرية ‹الأنا› يعكس فلسفته بأن العقل هو الأساس لكل فهم، إلا أن الحرية في الإسلام ليست مطلقة، بل مقيدة بحدود الشريعة؛ لتحقيق التوازن بين المسؤولية الفردية، والخضوع الإلهي، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، فحرية ‹الأنا› في الإسلام ليست مطلقة، بل مسؤولة ضمن حدود الشريعة لتحقيق الخير الفردي، والمجتمعي.

ومما سبق نجد أن ’الأنا› عند ديكارت ترتكز على العقل محورًا للمعرفة، واليقين، بينما يراها الإسلام جزءًا من منظومة أوسع تجمع بين العقل، والوحي، والروح، فالعقل في الإسلام وسيلة لفهم آيات الله في الكون، والنفس، لكنه ليس مصدرًا نهائيًا لليقين، بل يظل مرتبطًا بعلاقة عبودية تسعى لتحقيق الغاية الإلهية.

ثانيا: ‹الأنا› المتعالية عند كانط، ودورها في المعرفة

يعد كانط من أعظم الفلاسفة الغربيين، وقدم في نقد العقل الخالص (١٧٨١) مفهومًا معقدًا لـ«الأنا»، حيث يراها ليست جوهرًا ثابتًا، بل الشرط المسبق لإدراك العالم،وتنظيمه.

فهي ليست مجرد وعي ذاتي، بل أساس المعرفة،والإدراك الحسي الذي يشكل فهم الإنسان للعالم.

١. ‹الأنا› شرط مسبق للمعرفة:

يؤكد كانط في «نقد العقل الخالص» أن ‹الأنا›، أو الذات شرط مسبق للمعرفة، والتجربة، وبدون هذا الشرط، لن تتكون أي فكرة، أو تجربة عقلية؛ لأن ‹الأنا› في فكر كانط هي الأصل الذي من خلاله يتم تنظيم الإدراكات الحسية، والتصورات العقلية، فيقول: «›الأنا› المتعالي هو الشرط الضروري للمعرفة... إنه ليس شيئًا يمكن معرفته مباشرة، أو تحليله ككائن مادي، بل هو الشكل الذي ينظم التجربة، ويجعل من الممكن للإنسان أن يدرك، ويعرف العالم»[2]، وهذا يوضح كيف أن ‹الأنا› المتعالي هي أساس المعرفة الإنسانية،

(1) **Discourse on the Method**, Part IV, p. 28.

(٢)كانط، إيمانويل، **نقد العقل الخالص**، ١/ ٩٠.

والتنظيم العقلي للخبرات، فكانط يحدد أن ‹الأنا› ليست كائنًا ماديا، بل شرطًا ضروريًا للمعرفة، بيد أن المعرفة في الإسلام، لا تبدأ بـ‹الأنا›، بل بالله كمصدر مطلق للعلم، قال الله -تعالى-: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء:٨٥]، فالمعرفة عند المسلم تتأسس على الوحي، والعقل معًا.

٢. الذات المتعالية، والإدراك الحسي:

عندما يتحدث كانط عن ‹الأنا›، فإنه يتطرق إلى فكرة أن الذات المتعالية هي التي تحدد كيفية إدراكنا للواقع، فالعقل البشري لا يتلقى فقط الانطباعات الحسية من الخارج، بل يقوم أيضًا بتنظيمها؛ وفقًا لمفاهيمه الفطرية، مما يجعل ‹الأنا› شرطًا للإدراك، فـ‹الأنا› ليست مجرد وعاء لتجارب حسية، بل هي البنية التنظيمية التي تنظم تلك التجارب، وتمنحها المعنى، يقول: «إن ‹الأنا› المتعالية لا يتأثر بالمحتوى الحسي، بل هو العامل الذي ينظم، ويحدد كيف نُدرك الأشياء في العالم(١)»، في هذه الفقرة، يظهر كيف أن ‹الأنا› المتعالي يؤثر على الطريقة التي نُدرك بها العالم،من خلال تنظيم الانطباعات الحسية التي نتلقاها، أما الإسلام فلا ينكر دور العقل في تنظيم الحواس، لكنه يؤكد أن العقل نفسه هبة من الله، وهو وسيلة لفهم الوحي، وآيات الله، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١]، والمعرفة الحسية في الإسلام مكملة للوحي، وليست مكتفية بذاتها، مما يجعل العقل خادمًا للإيمان.

٣. ‹الأنا›، والحرية الأخلاقية:

عند كانط، توجد علاقة مهمة بين ‹الأنا›، والحرية الأخلاقية في إطار «نقد العقل العملي»، يربط فيها كانط بين ‹الأنا›، والقدرة على اتخاذ قرارات أخلاقية مستقلة، معتبرًا ‹الأنا› أداة لإرادة حرة يمكن أن تقود الأفراد إلى الفعل الأخلاقي الصحيح، والفعل الأخلاقي بالنسبة لكانط، يتطلب الإرادة الحرة التي لا تتأثر بالمؤثرات الخارجية، بل تأتي من ‹الأنا› ذاتها، فيقول: «الإرادة هي التعبير الداخلي عن ‹الأنا› الذي يحدد كيفية تصرفنا في العالم، ‹الأنا› الحر هو الذي يستطيع أن يتبع القوانين الأخلاقية التي يفرضها العقل(٢)»، يُظهر كانط العلاقة بين ‹الأنا›،والإرادة الحرة التي تمكّن الشخص من اتخاذ قرارات أخلاقية قائمة على

(١)كانط، إيمانويل، **نقد العقل الخالص**، ١/١٢٠.

(٢)كانط، إيمانويل، **نقد العقل العملي**، ص٢١٠.

القيم العقلية المستقلة عن المؤثرات الخارجية، أما الحرية في الإسلام فمرتبطة بالخضوع لله؛حيث تنطلق الأخلاق من أوامر الله، وليس من ‹الأنا› فقط، قال –تعالى-: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا﴾ [الكهف: ١١٠]، الأخلاق الإسلامية تعبر عن طاعة الله، وتحقيق التوازن بين المسؤولية الفردية، والغاية الإلهية.

تمثل «الأنا» عند كانط حجر الأساس في المعرفة، والأخلاق، أما في الإسلام:فهي جزء من التوحيد، حيث يوجّه العقل، والحرية؛ لتحقيق العبودية لله.

ثالثًا: تطور ‹الأنا› كنتاج للصراع مع الآخر في سياق العقلانية الغربية:

في سياق تطور العقلانية الغربية، يظهر الفيلسوف الألماني جورج ف. ف. هيجل بوصفه أحد أعمدة الفلسفة المثالية، والجدلية؛ ليقدم تصورًا عميقًا لـ‹الأنا›؛باعتبارها كيانًا يتشكل من خلال التفاعل المستمر مع العالم، والآخرين؛ مما يجعلها محورًا لتطور الوعي، والروح في التاريخ، ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

٤. ‹الأنا› كذات تتحقق من خلال العلاقة مع الآخر:

يرى هيجل أن ‹الأنا› لا تتحقق،وتتعرف على ذاتها إلا من خلال التفاعل مع الآخر، ففي كتابه فلسفة الروح (Phenomenology of Spirit)، يطرح هيجل مفهوم الوعي الذاتي،(self-consciousness) بوصفه مرحلة يتجاوز فيها الإنسان الإدراك البسيط إلى مستوى التعرف على ذاته،من خلال تفاعله مع الآخرين، يقول هيجل: «‹الأنا› لا تصبح واعية بذاتها،إلا عبر الاعتراف المتبادل بينها،وبين الآخر[1]»، وهذا الاقتباس يوضح أن ‹الأنا› في فكر هيجل ليست مجرد وعي فردي منعزل، بل كيان يتطور، ويتحقق في سياق اجتماعي جدلي، أما عن العلاقة مع الآخر في الإسلام، فإنها تُبنى على مبادئ الرحمة، والتكامل، والتعاون على البر، والتقوى، قال الله– تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [المائدة:٢]، والعلاقة بين الإنسان، والآخر ليست صراعًا، بل وسيلة لتزكية النفس، وتحقيق أهداف أسمى تخدم الفرد، والمجتمع.

٥. ‹الأنا›، وجدل الوصول إلى الحرية:

يرى هيجل أن ‹الأنا› تمر بعملية جدلية؛ حيث تتصارع مع العالم الخارجي، وتدخل

(1) **Phenomenology of Spirit**, p. 111.

في مواجهة مع الآخر؛ حتى تصل إلى حالة من التصالح، والحرية، يُعرف هذا الصراع بـ «جدلية السيد، والعبد»، بحيث تتفاعل ‹الأنا› مع الآخر، ويتعرف على ذاته من خلال هذه العلاقة التفاعلية التي تقوم على الهيمنة، والتبعية، لينتهي الأمر بتحقيق «الحرية الذاتية» من خلال التصالح، فيقول هيجل: «الحرية الحقيقية تتحقق عندما تتجاوز ‹الأنا› حالة التبعية، وتصبح واعية بذاتها[1]»، وفي المقابل نجد الحرية في الإسلام ترتبط بتحرر ‹الأنا› من قيود الهوى، والنفس، والشيطان، والخضوع لله وحده، قال الله -تعالى-: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية:٢٣]، فالحرية الحقيقية في الإسلام تتمثل في الانعتاق من العبودية للذات، والشهوات، وتحقيق التوازن بين الحقوق، والواجبات.

٦. ‹الأنا› جزء من الروح المطلقة:

في فلسفة هيجل، ‹الأنا› ليست مجرد وعي فردي، بل هي جزء من تطور الروح المطلقة (Absolute Spirit) التي تشمل الأفراد، والجماعات، والعالم بأسره، ففي العقل في التاريخ (The Philosophy of History)، يقول هيجل: «الروح هي الوعي الشامل الذي يدرك ذاته من خلال ‹الأنا›، والأنت، ويجسد الحقيقة المطلقة[2]»، مؤكدًا هنا بأن ‹الأنا› تكتسب قيمتها، ومعناها الحقيقي من خلال اندماجها في الروح المطلقة التي تمثل الحقيقة الأسمى، أما الروح المطلقة في الإسلام، فليست مفهومًا مجردًا، أو نتاجًا تاريخيًا، بل هي إرادة الله الشاملة، والمطلقة التي خلق بها الكون، وسنَّ قوانينه، قال -تعالى-: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر:٦٢]، ‹الأنا› في الإسلام تتكامل مع هذه الإرادة من خلال العمل الصالح، والتقوى.

٧. ‹الأنا› كوعي تاريخي متغير:

يرى هيجل أن ‹الأنا› ليست كيانًا ثابتًا، بل تتغير، وتتطور عبر التاريخ من خلال مراحل متعاقبة من الصراع، والتقدم، في محاضرات في فلسفة التاريخ (Lectures on the Philosophy of History)، يوضح أن ‹الأنا› تمر بتحولات تاريخية، قائلاً: «‹الأنا› تعبر عن نفسها من خلال الروح العامة للمجتمع في كل حقبة تاريخية، مما يعكس تطور الوعي البشري[3]»،

(1) **Phenomenology of Spirit**, p. 123.

(2) **The Philosophy of History**, p. 80.

(3) **The Philosophy of History**, p. 80.

وهذا يؤكد أن ‹الأنا› تتطور، وتُشكل عبر تجارب تاريخية،متغيرة، وأنها ليست مفهومًا ثابتًا، بل متحركًا، بينما في الإسلام:تُدرك ‹الأنا› طبيعتها الحقيقية عندما تعود إلى فطرتها الأصلية التي فطرها الله عليها، **قال -تعالى-**: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ **[الروم: ٣٠]**، فالتغير في الإسلام ليس عشوائيًا، أو خاضعًا، لصراع جدلي، بل هو جزء من رحلة التزكية، والتكامل الروحي؛ لتحقيق الغاية الإلهية.

٨. ‹الأنا› كيان يرتبط بالحرية، والوعي الذاتي:

يعتبر هيجل أن الحرية، والوعي الذاتي هما جوهر ‹الأنا›، إذ يرى أن ‹الأنا› تسعى نحو تحقيق حريتها من خلال تطورها المستمر، في كتابه علم المنطق (Science of Logic)، يُشير هيجل إلى أن «›الأنا› هي حركة جدلية، تتجه نحو الحرية الحقيقية التي تتمثل في وعيها بذاتها[(١)]»؛ مما يعكس هذا تصور هيجل بأن ‹الأنا› ليست كيانًا ثابتًا، بل تتطور بشكل مستمر؛ حتى تصل إلى حالة من التحرر، والاكتمال الذاتي، بينما في الإسلام:فالوعي الذاتي مرتبط بالمسؤولية تجاه الخالق، والمخلوق، قال الله -تعالى-: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فالحرية الإسلامية ليست استقلالًا مطلقًا، بل التزام بأوامر الله ونواهيه، وهو ما يحقق السلام الداخلي، والتوازن بين الفرد، والمجتمع.

ونخلص إلى أن «الأنا» في فلسفة هيجل ليست مفهومًا ثابتًا، أو فرديًا، بل هي كيان يتطور عبر التفاعل مع الآخر، والتاريخ، محققًا الحرية، والوعي الذاتي كغايتين ساميتين، وهذا التصور يجسد فلسفته الجدلية التي ترى أن التغيير، والصراع هما جوهر الوجود الإنساني، إلا أن «الأنا» في الإسلام ليست مجرد كيان يتغير عبر الصراع، أو يسعى إلى الحرية المطلقة، بل هي وحدة متكاملة تجمع بين الجسد، والروح، وتعمل ضمن إطار التوحيد، والتزكية لتحقيق مراد الله، فعلاقتها بالآخر ليست جدلية، بل رحمة، وتكاملًا، وتطورها لا يعتمد على صراع تاريخي، بل على العودة إلى الفطرة، والتزود بالتقوى، والعمل الصالح، وهذه الرؤية تجعل من ‹الأنا› أداة لخدمة الخالق، والمخلوق، في توازن يعكس عظمة النظام الإسلامي الشامل[(٢)].

---

(1) **Science of Logic**, p. 150.

(٢) ينظر في هذا بالتفصيل: ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس ١٩٦٤م، ص١٢٠، وسيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٢٢٣، وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة**، دار الكتب العلمية -

رابعًا: ‹الأنا› الوجودية لسارتر كيان حر يواجه العبث، ويتحمل مسؤولية خلق المعنى

يبرز جان بول سارتر من وسط الفلسفة الوجودية برؤية فلسفية، تجعل ‹الأنا› كيانًا يتجاوز الحدود التقليدية، معبرًا عن ‹الأنا› بفكرته الشهيرة: «الوجود سابق على الجوهر(١)»، بمعنى أن الإنسان يولد بلا هوية، أو غاية مسبقة، بل يكتسب هويته، ومعناه من خلال أفعاله، واختياراته، فـ ‹الأنا› ليست جوهرًا ثابتًا، أو كيانًا مسبق التكوين، بل هي مشروع مستمر يخلقه الفرد بنفسه، وهذا التصور عند سارتر يجعل ‹الأنا› تجربة متحولة، ومفتوحة على إمكانيات غير محدودة، تتشكل في كل لحظة من خلال القرارات والأفعال، وفي هذه الرؤية، يتحمل الإنسان عبء خلق معناه الخاص، وسط عالم يراه عبثيًا(٢)؛ ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

١. الحرية، والاختيار:

يرى سارتر أن الحرية جوهر الإنسان، ويَنظُر إلى ‹الأنا› ككائن حر تمامًا، مسؤولًا عن اختياراته بشكل مطلق، وهو ما يترتب عليه تحمل عبء هائل من المسؤولية؛ فلا يمكن للفرد أن يتهرب من هذه الحرية أي من نتائج أفعاله، ويجب عليه أن يتقبل تبعات اختياراته، يقول سارتر: «الحرية هي الأساس، وهي مرادفة للوجود، وإنكارها هو إنكار للوجود ذاته»(٣)، ويتفق الإسلام مع سارتر في التأكيد على حرية الإنسان، ومسؤوليته عن اختياراته، لكنه يربط هذه الحرية بمفهوم العبودية لله، الذي يحرر الإنسان من عبودية ذاته، وشهواته، قال الله -تعالى-: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف:٢٩]، فالحرية الإسلامية ليست مطلقة، بل موجهة نحو تحقيق الخير، والمصلحة الفردية، والمجتمعية.

٢. الآخر، و«الأنا»:

في فلسفة سارتر،: الآخر يشكل عنصرًا أساسيًا في بناء ‹الأنا›، ولا يمكن للإنسان أن

بيروت، ص٢٢٠.

(١) سارتر، **الوجود والعدم**، ص ٢١.

(٢) وبينما يرى سارتر أن الإنسان يخلق ذاته، يعتقد الإسلام أن ‹الأنا› مخلوقة لهدف، وغاية سامية. قال الله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ، وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» [الذاريات: ٥٦]، فـ«الأنا› في الإسلام ليست مشروعًا ذاتيًا مطلقًا، بل هي مفطورة على معرفة الله، وتحقيق العبودية له.

(٣) سارتر، **الوجود، والعدم**، ص ٥٧.

يدرك نفسه أو يخلق ذاته، إلا من خلال مواجهة الآخر، غير أن الآخر ليس مجرد مكمل، بل يمكن أن يكون مصدر تهديد؛ لأن نظرة الآخر تُحد من حرية الفرد، ومحاولة تقييده، يقول سارتر: «وجود الآخر هو الذي يكشف ‹الأنا›...، ‹الأنا› لا يمكنها أن تخلق ذاتها، إلا في مواجهة الآخر»(١)، وهذه العلاقة الجدلية مع الآخر تجعل من ‹الأنا› كيانًا يتصارع دائمًا بين الحرية الذاتية، والقيود الاجتماعية، وبينما يركز سارتر على الصراع مع الآخر وسيلةً لتحقيق الذات، يرى الإسلام أن العلاقة مع الآخر مبنية على التعاون، والتكامل، قال الله -تعالى- ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة:٢]، والآخر في الإسلام ليس تهديدًا، بل شريكًا في تحقيق الغايات النبيلة.

٣. الوجود في العالم المادي:

يتعامل سارتر أيضًا مع ‹الأنا› باعتبارها كائنًا ماديًا، يعيش، ويتفاعل مع العالم المادي المحيط به، وليست مجرد فكرة، أو جوهر معنوي، باعتبار أن العالم ليس منفصلًا عن ‹الأنا›، بل هو ميدان تجسيد الحرية، وتحقيق الذات، يقول سارتر: «إن الوجود هو الوجود في العالم، وليس في فكر مجرد، أو روح... ‹الأنا› لا تعيش إلا في العالم»(٢)، أما في الإسلام، فالعالم المادي ليس مجرد ساحة لتجسيد حرية الإنسان، بل هو آية من آيات الله التي تدعو للتفكر، والتدبر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران:١٩٠]، فالعلاقة مع العالم المادي ليست عبثية، بل وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى: معرفة الله، والعمل في سبيله.

عليه، فـ«الأنا» عند سارتر كيان حر، ومسؤول لكنه عبثي، بينما في الإسلام، ‹الأنا› مخلوقة، ومسؤولة عن تحقيق العبودية لله -عز وجل-، فالحرية ليست مطلقة، بل محكومة بشرع الله، وبينما يرى سارتر في الآخر تهديدًا، يجعل الإسلام منه شريكًا في رحلة التكامل الإنساني، وهذا الاختلاف الجذري يجعل من التصور الإسلامي أكثر شمولًا، واستقرارًا في بناء مفهوم «الأنا»، محققة الغاية الأسمى لوجودها.

(١) سارتر، **الوجود، والعدم**، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

خامسًا: ‹الأنا› في التحليل النفسي لفرويد

١. ‹الأنا› كوسيط ديناميكي بين اللاوعي، والوعي:

نجد أن مفهوم ‹الأنا› يشكل في قلب التحليل النفسي لدى سيغموند فرويد محورًا رئيسًا لفهم النفس البشرية، فقد وضع فرويد نظرية معقدة حول ‹الأنا› جزءًا من الهيكل النفسي للإنسان، والذي يشمل الغرائز البدائية المتمثلة في ‹الهو›(Id)، والمُثل الأخلاقية التي يمثلها ‹الأنا الأعلى› (Superego)، بالإضافة إلى ‹الأنا› (Ego)، ويرى فرويد أن ‹الأنا› هي جزء من العقل الذي يتوسط بين الرغبات البدائية للهو، وبين القيم الأخلاقية التي يفرضها ‹الأنا› الأعلى، وهي تسعى إلى التوازن النفسي بين هذه القوى المتناقضة، ومن خلال هذا التوازن، تسعى ‹الأنا› لتنظيم السلوك البشري في سياق الواقع الاجتماعي؛ مما يجعلها مفتاحًا لفهم التوترات النفسية، وصراعات الذات، ولفهم أبعاد هذا المفهوم، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

٢. ‹الأنا› وسط بين الهو، و›الأنا› الأعلى:

في نظرية فرويد، ‹الأنا› هي جزء من الوعي الذي يتوسط بين ‹الهو› الذي يمثل الرغبات البدائية، والمطالب الغريزية (مثل الطعام، والجنس)، و«الأنا الأعلى» الذي يمثل القيم الأخلاقية، والمثالية، و«الأنا» تتشكل نتيجة لتجارب الشخص في الحياة اليومية، وتحاول تلبية رغبات ‹الهو› بشكل مقبول اجتماعيًا،وأخلاقيًا، مما يجعلها آلية توفيقية للتعامل مع التوترات الداخلية؛ مما يجعلها جزءًا حيويًا من الشخصية، يقول: ««الأنا» هي جزء من الشخصية الذي يتعامل مع الواقع، وتحاول تسوية التوتر بين رغبات الهو، وبين الأوامر الأخلاقية للأنا الأعلى[(١)]»، بينما يركز الإسلام على تزكية النفس بدلًا من التوسط بين غرائز متصارعة، حيث يتم تهذيب النفس عن طريق الإيمان، والعمل الصالح، قال -تعالى-: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس:٩]، فالتزكية في الإسلام هي عملية متكاملة لتوجيه النفس نحو الخير، والتخلص من الأهواء التي قد تضر بالإنسان، ومجتمعه.

٣. ‹الأنا› والواقع:

الدور المركزي لل›أنا› عند فرويد أنها تعمل وفق مبدأ الواقع، في محاوِلة للتوفيق بين رغبات

---

(١) فرويد، سيغموند، **مقدمة في التحليل النفسي**، ص١٥٠.

‹الهو›، والمعايير الاجتماعية؛ فهي تتحكم في قرارات الإنسان؛بناءً على الظروف الواقعية؛ بحيث يستطيع الشخص تحقيق تلك الرغبات بطريقة مقبولة اجتماعيًا، فـ›الأنا› تتعامل مع التوترات الداخلية التي تنشأ بين المطالب الغريزية،والمعايير الاجتماعية، وهو ما يجعلها عاملاً مهيمناً في تنظيم السلوكيات، والقرارات اليومية، يقول: «›الأنا› هي جهاز نفسي، يتعامل مع الواقع بفعالية، وهي مسؤولة عن اتخاذ القرارات العملية التي تضمن تلبية الرغبات الغريزية،في إطار الواقع الاجتماعي[١]»، أما في الإسلام فالعقل هو المسؤول عن إدراك الواقع، وتنظيم السلوك؛ وفقًا للشرع، فالواقع ليس مقيدًا فقط بالقواعد الاجتماعية، بل محكومٌ بأوامر الله، ونواهيه، قال –تعالى–: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ [الإسراء: ٣٦]، الإسلام يجعل من العقل وسيلة لفهم الشرع،والالتزام به؛ لتحقيق الاستقامة.

٤. ‹الأنا›،والتحكم في الغرائز:

في فلسفة فرويد، تظل ‹الأنا› في صراع مستمر مع ‹الهو›، و›الأنا الأعلى›؛محاولة السيطرة على الغرائز الطبيعية لـ›الهو› وتحويلها إلى سلوكيات مقبولة اجتماعيًا، في خلق توازن بين الواقع، والضمير، لكن هذه السيطرة قد تكون صعبة في بعض الأحيان؛ بسبب القوة التي تتمتع بها الرغبات الغريزية، لكن في نفس الوقت، يسعى ‹الأنا› إلى تلبية المطالب الأخلاقية التي تفرضها ‹الأنا› الأعلى، مما يؤدي إلى صراعات نفسية، قد تؤدي إلى القلق، أو التوتر الداخلي، فيقول: «›الأنا› تعمل على تعديل الرغبات الغريزية للهو؛ لكي تتلاءم مع توقعات ‹الأنا› الأعلى، وهي بذلك تقوم بتحديد سلوك الإنسان ضمن أطر الواقع الاجتماعي، والأخلاقي[٢]»، أما عن الغرائز في الإسلام، فيأتي توجهها ضمن إطار منضبط؛لتحقيق التوازن، فالغرائز ليست موضع قمع، أو صراع دائم، بل يتم تهذيبها، وتوجيهها لخدمة غايات سامية، قال النبي –ﷺ–: **(إنَّ لنَفْسكَ عليكَ حقًّا، ولرَبّكَ عليكَ حقًّا، ولِضَيْفِكَ عليك حقًّا، وإنَّ لأهلِكَ عليكَ حقًّا؛ فأَعْطِ كلَّ ذي حقّ حقَّهُ)**[٣]، مما يعكس التوازن بين تلبية الحاجات الطبيعية، والحفاظ على الضوابط الشرعية، وأن النفس البشرية ليست ساحة صراع

---

(١) فرويد، سيغموند، **التمهيد للتحليل النفسي**، ص٨٨.

(٢) فرويد، سيغموند، **التحليل النفسي**، ١/ ٦٥.

(٣) أخرجه **البخاري**، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم يرَ عليه قضاء، إذا كان أوفق له (٣/ ٣٨)، رقم(١٩٦٨).

دائم، بل هي محل اختيار، وإرادة، يتحقق التوازن من خلال الاستعانة بالله، والإيمان بأن الإنسان مسؤول عن أفعاله أمام الله، قال -تعالى-: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾ [هود:٨٨]، فالإسلام يضع النفس في موقع المسؤولية،لا الوساطة، ويُعينها بالتوجيه الروحي، والشرعي، لتحقيق الغاية الأسمى المتمثلة في عبودية الله، والسير وفق هديه.

وفي مقابل هذه الرؤية في فلسفة فرويد التي تصور ‹الأنا› وسيطًا نفسيًا يتأرجح بين المطالب الغريزية،والمُثل الاجتماعية، يقدم الإسلام تصورًا مختلفًا، يُعلي من دور النفس المطمئنة في تحقيق الاتزان، فالإسلام يربط بين النفس، والعمل الصالح وسيلةً لضبط الغرائز، وتهذيب السلوك، استنادًا إلى الإيمان بالله،والتقوى، قال -تعالى-: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس:٩]، بهذا تتجاوز النفس في الإسلام دائرة الصراع الداخلي إلى حالة من السكينة، والانسجام مع أوامر الله، محققة الغاية السامية للوجود الإنساني.

ويتضح من خلال تناول مفهوم ‹الأنا› في الفلسفة الحديثة أن هذا المفهوم شهد تحولات جذرية ارتبطت بالبحث عن المعرفة، الحرية، والهوية،فقد رسخ ديكارت ‹الأنا› كحجر الزاوية للمعرفة، بينما وسّع كانط أبعادها؛لتكون شرطًا لتنظيم التجربة الإنسانية، ومع هيجل، أصبحت ‹الأنا› نتاجًا للتفاعل مع الآخر، والتاريخ، أما سارتر: فقد ربطها بالحرية الوجودية، والمسؤولية الأخلاقية، في حين قدم فرويد ‹الأنا› كوسيط ديناميكي بين الغرائز، والضمير، وهذه الرؤى المتنوعة تُظهر غنى المفهوم، وتعدد أبعاده؛ مما يبرز موقع ‹الأنا› في قلب العقلانية الغربية وسيلةً لفهم الذات، والعالم، ويعكس في الوقت ذاته سعي الإنسان المتواصل لتحقيق كماله الفردي، والمعرفي.

ارتقت «الأنا» في الفلسفة الحديثة إلى كيان جامع بين الفكر، والحرية، والتجربة، والوعي، والفردية، والتاريخ فهي عند ديكارت جوهر ثابت، وعند كانط شرط ضروري، وعند هيجل سيرورة تفاعلية، وعند سارتر تجربة وجودية، وعند فرويد بنية متصارعة، واكتمل هذا الارتقاء بوصفها كيانًا متجددًا يعيد التساؤل عن ذاته، وعلاقته بالعالم؛ لتصبح مرآةً لطموح الإنسان، وسعيه نحو إدراك معاني وجوده، وتحقيق كماله.

المطلب الرابع: ‹الأنا› فيما بعد الحداثة:

في فلسفة ما بعد الحداثة، لم تعد «الأنا» جوهرًا ثابتًا، بل كيانًا متغيرًا، يتشكل ضمن أنظمة السلطة، والمعرفة، كشف ميشيل فوكو عن طابعها الاجتماعي، والتاريخي، مبرزًا

دور الخطاب، والمؤسسات في إعادة تشكيل الذات؛ حيث أصبحت «الأنا» شبكة من العلاقات، والتأثيرات بدلاً من انعكاس خالص للوعي الفردي.

وهذا التطور الذي شهدته ‹الأنا› مع فوكو لم يأتِ من فراغ، بل كان تتويجًا لسلسلة من التحولات التي بدأتها الفلسفة الحديثة؛حيث ارتقت ‹الأنا› من كونها جوهرًا فرديًا، إلى مفهوم غني يعكس التعقيد الوجودي، والمعرفي للإنسان.

أولا: تفكيك ‹الأنا› عند ميشيل فوكو

يعد فوكو من أبرز مفكري الفلسفة الاجتماعية، والنقدية في القرن العشرين، حيث ركز على تحليل الأنظمة المعرفية، والسلطوية، يمكن تقسيم رؤيته إلى المحاور التالية:

١ . ‹الأنا›:منتجًا للسلطة، والمعرفة:

يقدم فوكو فهما اجتماعيًا، وتاريخيا للأنا، إذ يعتقد بأن ‹الأنا› لا تنشأ من داخل الفرد فقط، بل هي منتج للأنظمة المعرفية، والسلطوية التي تحيط بالفرد، وتُشكل سلوكه، وأنهما يؤديان دورًا حاسمًا في تشكيل الذات، ففي كتابه «مراقبة، ومعاقبة»، يقول: «›الأنا› ليس كائنًا مستقلًا، بل هو نتيجة لسلطة المعرفة التي تحدد كيف يجب أن يتصرف الإنسان، وما يجب أن يفكر فيه» [1]، وهذا التحول المفاهيمي في فهم ‹الأنا› لا يمكن عزله عن فكرة الخطاب الذي يشكل بنية الوعي الفردي، والاجتماعي.

وعلى النقيض من ذلك:يؤكد الإسلام أن ‹الأنا› تستمد جوهرها من الفطرة الإلهية التي فطر الله الناس عليها، قال -تعالى-: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]؛مما يعني أن ‹الأنا› لا تُصنع عبر قوى اجتماعية، أو خطابية، بل هي مرتبطة بعلاقة مباشرة مع الله، الذي خلقها على فطرة التوحيد، وجعلها مسؤولة عن أعمالها.

٢ . ‹الأنا›، والخطاب:

يشير فوكو إلى أن الخطاب الاجتماعي (Discourse):هو القوة الأساس التي تُنتج ‹الأنا›، فمن خلاله، تُعزز المؤسسات سلطتها، وتُعيد صياغة الذات؛ لتتوافق مع معايير المجتمع، بطرق تجعل الأفراد يتقبلون المعرفة السائدة، فيقول: «›الأنا› لا يُمكن أن يُفهم إلا من خلال

(١) فوكو، ميشيل، **مراقبة ومعاقبة**، ص ٢٥.

الخطاب الذي يحدده المجتمع، فالخطابات هي التي تُحدد كيف يُفكر الأفراد، وكيف يُدركون أنفسهم»[1]، وهذا يؤكد على أن ‹الأنا› في فلسفة فوكو لا تُبنى بشكل فردي، بل من خلال الخطاب الاجتماعي الذي يتحكم في الأفكار، والسلوكيات، وتأتي المؤسسات النفسية؛ لتضيف بُعدًا آخر لهذا التشكيل من خلال تصنيف الأفراد، وإعادة تعريف هويتهم.

وإذا كان فوكو يرى أن الخطاب هو القوة التي تشكل ‹الأنا› من خلال مؤسسات المجتمع، فإن الإسلام يضع الوحي خطابًا إلهيًا يشكل وعي الإنسان، ويوجهه نحو الخير، فالقرآن هو الخطاب الأسمى الذي يُعيد الإنسان إلى طبيعته، ويُرشده؛ لتحقيق الغاية من وجوده، قال -تعالى-: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس:٧-٨]؛ مما يدل على أن ‹الأنا› في الإسلام تتجاوز المؤثرات الخطابية البشرية؛ لتُبنى على أساس الوحي، والتقوى.

٣. ‹الأنا›، والتحليل النفسي:

يرى فوكو في رؤيته التحليلية أن ‹الأنا› تتشكل أيضًا من خلال المؤسسات النفسية التي تصنف الأفراد كـ«طبيعيين»، أو «مرضى»، مما يجعلها منتجًا للتصنيفات الاجتماعية، والطبية، من خلال المراقبة والتشخيص، ففي كتابه «تاريخ الجنون»، فيقول: «‹الأنا› تتشكل من خلال المؤسسات التي تُحدد ما هو طبيعي، وماهو غير طبيعي، وهذه المؤسسات تُنتج الأفراد؛ وفقًا لتصنيفاتها الخاصة» [2]، وهذا يؤكد على أن ‹الأنا› في فلسفة فوكو ليست كيانًا مستقلاً، وأنها لا تُبنى فقط عبر الوعي الفردي، بل عبر المؤسسات التي تُعيد بناء الشخص، وتُحدد له هويته، من خلال القوى الاجتماعية، والطبية، وبهذا التحليل، يضع فوكو ‹الأنا› في قلب شبكة من العلاقات الخطابية، والمؤسسية، حيث تتقاطع السلطة، والمعرفة؛لإعادة تشكيل الذات البشرية.

بينما يؤكد الإسلام على أن كل إنسان مسؤول عن نفسه، وهويته أمام الله، بعيدًا عن أي تصنيف بشري، قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا﴾ [مريم:٩٥]، مما يُبرز استقلال ‹الأنا›، ومسؤوليتها الفردية في مواجهة الله، حيث لا تُختزل الذات في تصنيفات اجتماعية، أو معرفية.

(١) فوكو، ميشيل، **الكلمات، والأشياء**، ص ٦١.

(٢) فوكو، ميشيل، **تاريخ الجنون**، ١/٤٥.

ومن خلال ما سبق: يتضح تفكك فلسفة فوكو لـ‹الأنا›، واختزالها في كونها انعكاسًا للسلطة، والخطاب؛ مما يفقدها أي جوهر ثابت، ويجعلها عُرضة للتلاعب من قِبل القوى الاجتماعية، أما في الإسلام، فإن ‹الأنا› تُبنى على الفطرة، والمسؤولية الأخلاقية؛ مما يمنحها ثباتًا، ومعنى يرتبط بعلاقتها بالله، وبالأمانة التي كُلفت بها، قال -تعالى-: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب:٧٢]، فـ‹الأنا› في الإسلام ليست انعكاسًا لعوامل خارجية، بل هي جوهر متصل بالغاية الإلهية التي تجعل الإنسان خليفة في الأرض؛ مما جعل الإسلام يقدم رؤية متوازنة بين ‹الأنا›، كذات مستقلة، ومسؤولة، وبين ‹الأنا› كجزء من منظومة ربانية تسعى لتحقيق التوحيد، والعدل في الحياة.

ثانيا: الأنا عند جاك دريدا: تفكيك الهوية، والذات

يعد جاك دريدا من أبرز مفكري ما بعد الحداثة، وقد طوَّر منهج التفكيك لمساءلة المسلّمات الفلسفية، واللغوية نقد مفهوم «الأنا»، معيدًا النظر في الذات، والهوية عبر تفكيك البنيوية، والتقاليد الميتافيزيقية الغربية؛ مما يزعزع التصور التقليدي للذات المستقرة، مستندًا إلى أعماله: مثل الكتابة، والاختلاف، والغراماتولوجيا.

١ . تفكيك مفهوم الأنا:

لطالما مثّلت «الأنا» في الفلسفة الغربية حجر الزاوية للهوية، والوعي الذاتي، بدءًا من ديكارت الذي أعلن «أنا أفكر إذن أنا موجود»، غير أن دريدا يرى أن هذا التعريف ينطوي على افتراض ميتافيزيقي حول وجود ذات متماسكة،ومستقلة.

في كتابه الكتابة، والاختلاف، يشير دريدا إلى أن الأنا ليست كيانًا ثابتًا، بل هي بنية لغوية متشكّلة ضمن نظام الاختلافات (différance)[1].

إن مفهوم différance، الذي صاغه دريدا، يلعب دورًا جوهريًا في تفكيك الأنا، فهذا المفهوم يدمج بين الاختلاف (différence)، والتأجيل (différer)، مما يعني أن الهوية الذاتية ليست معطى جوهريًا، بل هي في حالة دائمة من التشكل، والتأجيل، إذ لا يمكن للأنا أن تُدرك ذاتها، إلا من خلال تفاعلها مع الآخر، ومن خلال اللغة التي تؤجل تثبيتها.

(1) Derrida, Jacques. **L'écriture et la différance**. Seuil, 1967. Pp17-49.

٢. الأنا، واللغة: بين الحضور، والغياب

يرى دريدا أن كل محاولة لتعريف الأنا تتطلب استخدام اللغة، لكن اللغة نفسها تقوم على الاختلاف، والتأجيل، ما يجعل الأنا غير قابلة للتحديد النهائي في الغراماتولوجيا، يناقش دريدا كيف أن المفكرين التقليديين، مثل: هوسرل، وديكارت، افترضوا أن الأنا تمتلك حضورًا مباشرًا لذاتها، وهو ما يسميه دريدا بـ«ميتافيزيقا الحضور»، لكن بالنسبة له، فإن هذا الحضور المزعوم ليس إلا وهمًا؛ لأن الذات تتحدد دومًا من خلال نظام الإشارات اللغوية التي لا تُحيل على ذاتها مباشرة، بل من خلال فروقات دائمة.(١)

٣. نقد الثبات، والجوهرية:

إن أحد أبرز إسهامات دريدا في نقد الأنا هو تفكيكه لفكرة الجوهرية (essentialism)، التي تفترض أن الأنا تمتلك كيانًا ثابتًا، ومستقلًا عن التاريخ، واللغة.

دريدا يوضح أن الأنا ليست سوى تقاطع للأنظمة الرمزية، والخطابية، وأنها دائمًا منفتحة على إعادة التشكيل، وبهذا المعنى، تتقاطع رؤيته مع فوكو الذي رأى في الذات نتاجًا للسلطة، والمعرفة، لكنها تتمايز عنه؛ برفضها لأي مركزية، حتى في تحليل نشأة الذات(٢).

وخلاصة ما سبق: فإن تحليل دريدا لمفهوم الأنا يفتح الباب أمام فهم جديد للهوية الذاتية؛ بوصفها غير مكتملة،وغير مستقرة.

فمن خلال منهجه التفكيكي، يُظهر كيف أن الأنا تتحدد عبر الاختلاف، واللغة.

تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي من كونه جزءًا من النظام الكوني عند أفلاطون، وأرسطو، إلى كيان روحاني في العصر الوسيط، ثم محورًا للمعرفة،واليقين في العصر الحديث، مع ديكارت، وكانط أصبح عند هيجل هوية تتشكل بالتفاعل، وربطه فرويد باللاوعي، بينما رآه فوكو نتاجًا للسلطة، والخطاب، يعكس هذا التطور تباينًا النظرات بين المثالية،والعقلانية، والتأويلات الاجتماعية؛ مما يبرز تحولات الفكر الإنساني في إدراك الذات.

---

(1) Derrida, Jacques. **De la grammatologie**. Minuit, 1967. Pp 409-428.

(٢) رودولف غاشيه (Rodolphe Gasché). **سطح المرآة: دريدا، وفلسفة الانعكاس** (**The Tain of the Mirror**: **Derrida and the Philosophy of Reflection**). مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٦، ص ٨٥-١٢٣.

المبحث الثاني:
مفهوم ‹الأنا› في الإسلام

لا يُطرح «مفهوم ‹الأنا›» في التصور الإسلامي بوصفه وعيًا فرديًا عائمًا، أو توصيفًا وجدانيًا أدبيًا، بل هو **تصور عقدي،منضبط**، يُحدّد طبيعة الإنسان في ضوء علاقته بالله، ووظيفته في الوجود، ومآله الأخروي، مستندًا إلى نصوص صريحة تُحمل على ظاهرها، لا إلى تأويلات فلسفية، أو تصورات تجريدية، في تعبّير عن الكيان المكلف المخاطَب بالوحي، المسؤول عن أفعاله، المطالَب بالتزكية، والعبودية، قال -تعالى-: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر:٣٨]، فـ‹الأنا› في الإسلام ليست مجرد إدراك ذاتي، بل **محور التكليف، والابتلاء، والمساءلة**، وهي التي يُنسب إليها الحساب، والثواب، والعقاب، وهذا يخرج بها عن التصورات النفسية، أو الفلسفية الذاتية إلى **دائرة المقاصد الربانية** التي تُحدد حقيقتها، وغرضها، وغائيتها.

ويتّضح من النصوص القرآنية أن بناء ‹الأنا› في الإسلام يقوم على ثلاثة أركان مترابطة:

١. **العبودية لله**: فالأنا ليست ذاتًا مستقلة، بل خاضعة لله، تُعرّف بعلاقتها به، لا بانفصالها عنه، قال -تعالى-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦].

٢. **المسؤولية الأخلاقية**: فالأنا ليست كيانًا حُرًّا بلا قيد، بل مكلّفة محاسبة على كل فعل، واختيار، قال -تعالى-: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧].

٣. **التزكية،والاستخلاف**: فوظيفة الأنا ليست في «تحقيق الذات» كما في الفلسفة الغربية، بل في تهذيب النفس، وإعمار الأرض؛ وفق مراد الله، قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس:٩]، وقال: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود:٦١].

بهذا يتبيّن أن ‹الأنا› في التصور الإسلامي ليست مفهومًا عائمًا، بل محدد المعالم، منضبط الوظائف، معلّق المصير بالله، على خلاف التصور الغربي الذي يبدأ من الذات لينتهي إليها، بينما يبدأ الإسلام من الله؛ ليعيد بناء الذات في ضوء الوحي.

ومن أجل الكشف عن حقيقة هذا البناء العقدي لـ‹الأنا› في الإسلام، وتمثّلاته في

النصوص، فإن المطلبين التاليين يتناولان ظهوره في **القرآن الكريم، والسنة النبوية** أولًا، ثم تجلّياته في **التصور الإسلامي عبر العصور** ثانيًا، بما يحقق الربط بين التنزيل، والتأصيل.

المطلب الأول: ‹الأنا› في القرآن الكريم، والسنة النبوية:

إن مفهوم ‹الأنا› في التصور الإسلامي يشكل لبنة أساسية؛ لفهم هوية الإنسان، ودوره الوجودي، فهو يجمع بين الإخلاص للخالق، والتفاعل مع المخلوق، وتقدم النصوص القرآنية، والنبوية رؤية متكاملة عن ‹الأنا›، ترتكز على العبودية المطلقة لله، التزكية الروحية، والمسؤولية المجتمعية؛ مما يجعلها ذات أثر عميق في بناء الإنسان المتوازن، والمجتمع المتكافل.

أولا: تحديد ‹الأنا› في العبودية لله

ينطلق التصور القرآني من أن ‹الأنا› لا تجد كمالها إلا في سياق العبودية لله، إذ تتحقق هوية الإنسان الفردية عبر إخلاصه لهذا الارتباط الإلهي، يقول الله –عز وجل-: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ **[الذاريات:٥٦]**، فهذه الآية ترسم غاية الوجود الإنساني؛ حيث تتجاوز ‹الأنا› نزعاتها الفردية، متحررة من قيود الأنانية؛ لتتصل بالخالق؛ مما يمنحها التوازن، والاكتمال.

منظور قرآني: ’الأنا› في القرآن الكريم تتجاوز حدود الذات إلى معاني التزكية، والإعمار عبر العبودية لله –عز وجل–، وهي نقطة تكرسها النصوص الشرعية في خطابها الإنساني؛ لأن العبودية لله –تعالى– هي الغاية الوجودية للإنسان؛ حيث تتحقق بها التوازنات الروحية، والحياتية، وتمنح ‹الأنا› معنى، ودافعاً للإعمار(١).

منظور نبوي: يعزز النبي –ﷺ– هذا المعنى بقوله: **(الكيس من دان نفسه،وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله)**(٢)؛مما يؤكد ضرورة أن تضبط ‹الأنا› نفسها ضمن إطار العبودية؛ لتتحرر من الأهواء، وتوجيهها نحو غايات أسمى.

ثانيا: التزكية الروحية، والتوازن بين الروح، والجسد

تشكل التزكية الروحية أساسًا لفهم ‹الأنا› في التصور الإسلامي، فهي عملية تهذيب للنفس، ورفعها عن الشهوات المادية؛ بما يعزز توازن الإنسان بين أبعاده الروحية، والجسدية،

---

(١) ينظر: الدوري، قحطان عبد الرحمن، الضمير أنا في القرآن الكريم، **مجلة البيان**، مج١، عدد٤، ١٩٩٨.

(٢) رواه **الترمذي** في سننه (حديث رقم ٢٤٥٩)، وقال: «حديث حسن».

يقول الله -تعالى-: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس:٩-١٠]، فالتزكية هنا ليست مجرد تطهير، بل بناء شامل، يرتقي بالنفس إلى مستويات من الصفاء الإنساني.

ثالثا: المسؤولية الاجتماعية في ضوء النصوص الشرعية

تشكل المسؤولية الاجتماعية بُعدًا جوهريًّا في بناء ‹الأنا› الإسلامية، من خلال ما أُمرت به من تجاوز الانعزال الفردي، وتكليفها بالاندماج الفاعل في إعمار الأرض، والتكافل الاجتماعي[(١)]، يقول الله -تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾ [المائدة:٢]، فتحولت الذات ‹الأنا› من خلال الرؤية القرآنية إلى أن تكون جزءًا من منظومة شاملة، تعزز العدالة الاجتماعية، وتبني مجتمعًا متكافلًا، وأيدتها كذلك النصوص النبوية، قال -ﷺ-: **(المؤمن للمؤمن كالبنيان ن يشد بعضه بعضًا)**[(٢)]، يبرز هذا الحديث دور ‹الأنا› في دعم الآخرين، حيث تتكامل الأدوار الفردية، والجماعية لتحقيق الغايات المشتركة، والعمل التعاوني؛ لتحقيق غايات أسمى.

فكان تكامل الروح، والجسد: لا تنفصل ‹الأنا› في الإسلام عن بيئتها المادية، بل تتكامل معها من خلال الجمع بين الفطرة الإلهية، والمسؤولية المجتمعية، ويبرز هذا التوازن في رؤية الإسلام التي تجمع بين الفردية، والبعد الجماعي؛ بحيث تصبح ‹الأنا› كيانًا حضاريًّا، يحقق التوازن بين الداخل، والخارج، وبين الروح، والمادة[(٣)].

ومما سبق: يتضح أن ‹الأنا› في نصوص القرآن، والسنة ليست ذاتًا منعزلة، بل هي محور حضاري متكامل، يحقق توازنه من خلال عبوديته للخالق[(٤)]، وتزكيته لنفسه[(٥)]، وإسهامه في بناء المجتمع[(٦)]، وفي هذه الثلاثية المتكاملة،يقدم الإسلام الرؤية الوحيدة لنموذج الإنسان الفريد، الذي يتكامل فيه الروح،والجسد، والفرد، والجماعة، مما يجعل ‹الأنا› المسلمة[(٧)]

(١) ينظر: أبو سليمان، عبد الحميد، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٢) أخرجه: **البخاري** في «صحيحه» رقم: ٤٨١, ومسلم في «صحيحه» رقم: ٢٥٨٥ بعد ٦٥.

(٣) ينظر: المهدي، ناصر محمد عبد اللطيف، **جدلية العلاقة بين الأنا، والآخر عند محمد عمارة**، ص ١٠٨.

(٤) لتحرير ‹الأنا› من قيود الهوى، والأنانية، وتوجيهها نحو غاية إلهية عليا.

(٥) لتحقيق التوازن بين الروح، والجسد، عبر تهذيب النفس، وتوجيهها.

(٦) لدمج ‹الأنا› ضمن سياق جماعي يعزز قيم التكافل، والإعمار.

(٧) عمر، السيد، **الأنا، والآخر من منظور قرآني**، ص ٣٩.

قادرة على الإسهام في بناء المجتمعات، وإصلاح الفرد، والمجتمع وفق القيم الإلهية السامية: العدل،والإحسان.

المطلب الثاني: ‹الأنا› في التصور الإسلامي

يتميّز مفهوم ‹الأنا› في التصور الإسلامي بالتوازن بين تحقيق الذات الفردية في إطار العبودية لله، والانخراط الفاعل في مسؤوليات الإصلاح الاجتماعي، فلا تُفهم ‹الأنا› هنا ذاتًا مكتفية بنفسها،أو منعزلة عن محيطها، بل تُبنى على قاعدة التكليف الشرعي، بما يجمع بين البعد الروحي،والوظيفة الحضارية في الحياة.

وقد جسّد **أهل السنة، والجماعة** هذا الفهم في تصور عقدي متماسك، يربط الوعي بالذات **بالتجرد لله، والانتساب للأمة**، فليست ‹الأنا› عندهم كيانًا فرديًا مطلقًا، ولا ذوبانًا في الجماعة، بل هوية متوازنة،تُعلي من شأن الانتماء للحق ن وتقوم على الكتاب، والسنة.

وإذا كانت النصوص الشرعية قد أرست الأسس الفردية، والاجتماعية لهذا البناء، فإن المنهج السني قد ترجمها في تصور لـ‹الأنا **هوية جماعية راشدة**، تحفظ للفرد خصوصيته، وللجماعة وحدتها، وتُربّي على الانضباط العقدي لا على التحلل الذاتي، أو الحشد العاطفي.

أولا: الامتداد الجماعي لـ‹الأنا› في التصور الإسلامي

‹الأنا› عند أهل السنة،والجماعة تعبر عن هوية جماعية، تمثل منهجًا وسطًا بين الإفراط، والتفريط، قائمًا على التمسك بالكتاب،والسنة، قال الإمام مالك رحمه الله: «أهل السنة هم الذين ليس لهم لقب يُعرفون به سوى السنة[1]»، مما يؤكد أن ‹الأنا› الجماعية لأهل السنة تقوم على التجرد لله، ونبذ الانتماءات الضيقة، التزامًا بالمبادئ الكلية للإسلام، فهي ‹الأنا› التي تعمل على تحقيق التوازن بين الفردية، والجماعية؛حيث تصبح الفردية جزءًا من البنية الشاملة للجماعة.

ثانيا: خصائص ‹الأنا› عند أهل السنة، والجماعة

يحسن التنبّه إلى أن لفظ ‹الأنا› هنا لا يُستخدم على وجهه العام كما في التصورات الفلسفية،أو النفسية، بل يُراد به **العبد المسلم المكلّف**، الذي خوطب بالوحي، وأُنيط به

(١) **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، ص٣٥.

حمل أمانة الدين، والعبودية لله- عز،وجل-، ف›الأنا› في هذا السياق ليست مجرد وعي بالذات، أو شعور فردي، وإنما هي **الهوية الإيمانية التي تتشكّل من الانقياد لله، والتمسّكً بالسنة، والتجرد من الأهواء، والبدع**، قال -تعالى-: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، ومن هذا المنطلق، تنعكس خصائص ‹الأنا› السنية باعتبارها هوية ربانية، منضبطة، قائمة على العبودية، والاتباع، والتوازن، والإصلاح، لا على الاستقلال العقلي المجرد، أو الانفعال النفسي العاطفي، وهو ما يُفصّل في المحاور الآتية.

١. العبودية لله:

تعبر ‹الأنا› عند أهل السنة عن هوية إخلاص العبودية لله، وتوحيده، مستلهمة ذلك من قوله -تعالى-: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥]، يوضح هذا البعد شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: «وإنما دين الحق هو تحقيق العبودية لله بكل وجه، وهو تحقيق محبة الله بكل درجة، وبقدر تكميل العبودية تكمل محبة العبد لربه»[١]، هذه العبودية ليست مجرد استسلام، بل هي انفتاح على الخالق الذي يمنح الإنسان الحرية الحقيقية.

٢. الوسطية، والتوازن:

يتميز منهج أهل السنة،والجماعة بالوسطية، قال الله -تعالى-: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:١٤٣]، فالوسطية هي اختيار إلهي لهذه الأمة، ومنهج رباني أكرمها به الله -سبحانه-؛ لتعزيز الأمن، والسلام بين أفرادها، وترسيخ مشاعر الثقة والطمأنينة، والاهتمام بالآخرين، وتحقيق التعاون،والتكافل بين الأغنياء، والفقراء، فعن جابر بن سمرة- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -ﷺ-: **(يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين)**[٢]، والعدول (وهم أصحاب المنهج الوسط)[٣]، يجمعون بين الاعتدال، والإنصاف دون إفراط، أو تفريط، وقد بيَّن ابن القيم -رحمه الله -أن فساد الإسلام يأتي من ثلاثة: الغالين الذين يحرفون، والمبطلين الذين ينتحلون الباطل، والجاهلين الذين يفسرونه بغير

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ١٠، ص ٢١٣.

(٢) رواه **البيهقي** في (الكبرى)، (١٠/ ٢٠٩)، (ح٢١٤٣٩). وصححه الألباني في **(مشكاة المصابيح)**، (١/ ٥٣)، (ح٢٤٨).

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، (٦/ ١٠٨).

علم، ولولا قيام العلماء العدول لحفظ الدين لطاله ما طال الأديان السابقة(١).

٣. الاتباع، لا الابتداع:

تتحقق هوية ‹الأنا› لدى أهل السنة،والجماعة، في الالتزام بمنهج السلف الصالح، مبتعدة عن الابتداع في الدين، يقول الإمام مالك –رحمه الله–: «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، والمعنى أن أول هذه الأمة صلحوا بالتوحيد، والقيام بأمر الله، وأداء حقه، والجهاد في سبيله، والإيمان بالله،وبرسوله، فهذا الذي صلح به أول هذه الأمة، وآخر هذه الأمة لا يصلحها إلا هذا، إذا استقاموا على أمر الله، ووحدوا الله، وأخلصوا العبادة، وآمنوا بالله، ورسوله،وجاهدوا في سبيله، صلح حالهم، فإن لم يفعلوا،فلن يصلح حالهم(٢)، وهذا تأكيد أن ‹الأنا› السنية تعيد إنتاج الهوية الإسلامية،كما كانت في عصورها الأولى، ولا تستمد مشروعيتها من الابتداع، ونقض ما سبق،كما تتبناه الفلسفات الغربية، بل من العودة إلى أصول الدين، ومنابعه الصافية؛ مما يجعلها حارسًا لتراث الأمة، ومساهمًا في تطويره،وليست ناقضة له.

٤. ‹الأنا› فاعل إصلاحي:

تسعى ‹الأنا› السنية أيضًا إلى القيام بدور الفاعل في الإصلاح المجتمعي، مرتكزة على قيم العدالة، والإحسان:باعتبارهما جوهر رسالتها الأخلاقية، والتشريعية، وكما أشار الإمام ابن القيم –رحمه الله–: بأن أهل السنة هم أهل العلم، والعمل، إذ يمزجون بين بصيرة نافذة في الدين، وعمل صالح يترجم هذه البصيرة إلى حياة مضيئة بنور الهدى(٣)؛ مما يؤكد بأن هذه ‹الأنا› السنية لا تقف عند حدود الإيمان النظري المجرد، بل تسعى بوعيها العميق إلى تجسيد القيم الإلهية في واقع الحياة، مستهدفة بذلك إقامة التوازن، وتحقيق العدل الذي تتجلى فيه معاني الإحسان.

إن مفهوم 'الأنا' في الفكر الإسلامي يتبدّى ككيان متفاعل، لا ينحصر في دلالة ذاتية جامدة، بل يتموضع داخل نسق معرفي يتشابك مع الرؤية الكونية للوجود، فهو عند أهل السنة، والجماعة يتخذ هيئة الهوية المتزنة التي تتحدد في العبودية لله، والتزام الوسطية، بينما

(١) ينظر: ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، ١/ ١٥٩.

(٢) الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح صحيح ابن خزيمة**، ٩/ ٢٢.

(٣) ينظر: ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ١/١٤٢-١٤٤.

يتموضع عند المعتزلة في مدار التأسيس العقلي للذات، إذ يضطلعون بمهمة عقلنة التصورات، وربط الأفعال بالاستقلال الاختياري، أما عند الأشاعرة، فـ›الأنا› ليست ذاتًا مستقلة في فعلها، بل تتجلى في الكسب الذي يوازن بين الجبر، والاختيار، مما يعكس فلسفة توفيقية صعبة، وأما عند الصوفية، فإن ‹الأنا› تأخذ مسارًا ارتقائيًا في سيرها نحو الفناء في الحق[١]، بحيث تفقد حضورها الاستقلالي؛ لتذوب في محبة الله، ومعرفته.

لكن، مهما تعددت هذه التوجهات، فإنها جميعًا تشهد على الثراء المنهجي في الفكر الإسلامي، وهو ثراء يكشف عن الحراك الفكري الذي حكم مسار نشوء الفرق الإسلامية، وأدت إلى اختلاف مقارباتها لمسائل الإنسان الكبرى، غير أن هذا التنوع، و شاهدًا على الحيوية الفكرية، فإنه يفرض اليوم ضرورة إعادة بلورة تصور متزن لمفهوم ‹الأنا›، تصورًا لا يقف عند تجميع أطروحات المدارس الفكرية، بل يتجاوزها إلى تأسيس فهم متكامل ينفتح على المعضلات الوجودية للإنسان، مستنيرًا بالرؤية الإسلامية الصحيحة، مما يستدعي معالجة بحثية،معمقة تستوعب الأبعاد الفلسفية،والعقدية لهذا المفهوم، ليس هذا مكانها.

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص٣٧.

المبحث الثالث:

مقارنة بين النموذجين الغربي، والإسلامي

لسنا، في هذا المقام، بصدد مقارنة بين فردٍ، وفرد، أو بين وعي،ووعي، وإنما نحن بإزاء **تقابلٍ بين صورتين للإنسان: إحداهما انفصلت عن مرجعها، فأقامت ذاتها مقام الإله؛ والأُخرى اتصلت بأصلها، فردّت أمرها إلى ربها،** فحين نتأمل في الكيفية التي تُبنى بها ‹الأنا› في الفكر الغربي، لا نكاد نجد إلا ذاتًا قد أقصت عن نفسها سلطة الغيب، وأنزلت على عرشها سلطان العقل، وخلعت من حولها روابط الجماعة، فغدت تائهة في صحراء الفردية، لا تعرف لها قبلة، إلا ما وافق الهوى، ولا تأنس بوجود، إلا ما صدّق عليه الشعور، أما في الرؤية الإسلامية، فإن ‹الأنا› ليست إلا العبد الذي عرف حدّه، ووقف عند أمر مولاه، فصار وعيه مكلّفًا، وحريته مؤطرة بالوحي، ومسؤوليته التزكية شاملة لما خفي، وما ظهر، ف›الأنا› هنا ليست ذاتًا تستقل، بل أمانةٌ تُحمَل، ومقامًا يُراقب، وسير نحو التزكية.

ومن ثم، فإن هذه المقارنة ليست لعرض فروق ظاهرية، أو سرد اختلافات سلوكية، وإنما هي للكشف عن عمق المفارقة بين ‹أنا› تُؤسَّس علًى التمركز، و«أنا» تُنشَّأ علًى التجرّد، بين ذات تتألّه، وذات تتعبّد، فكان لا بد – إذًا – من هذا المبحث؛ ليُزيل الاشتراك اللفظي، ويُبصِّرنا بالاختلافً المنهجي، وليُبيّن أن الطريق إلى تحرير الإنسان لا يُبتدأ من الداخل المعزول، بل من الوحي الموصول.

المطلب الأول: العلاقة بين ‹الأنا›،والفردية

أولا: الفردية المطلقة في الفكر الغربي، مقابل التوازن الإسلامي

تطور مفهوم ‹أنا› في الفكر الغربيِ ليصبح مرادفًا للفردية المطلقة؛ حيث جعله ديكارت محور اليقين المعرفي، واعتبره كانط شرطًا للمعرفة، وربطه هيجل بالصراع مع الآخر، فيما ركز سارتر على حرية الفرد المطلقة فيما بعد الحداثة، تفكك المفهوم؛ليصبح كيانًا متغيرًا،يخضع للسلطة،والمعرفة، كما في رؤية فوكو. أدى هذا التصور إلى بروز فكرة الاستقلالية المطلقة؛ مما قوّض القيم الجماعية، وأدى إلى تفكك الروابط الاجتماعية،وتنامي نزعات الأنانية.

في المقابل: يتميز مفهوم ‹الأنا› في الفكر الإسلامي بالتوازن، والانسجام؛حيث يُربط بين الروح،والجسد، وبين حرية الفرد،وانضباطه ضمن القيم الإلهية، ف›أنا› في التصور الإسلامي ليست غاية وجودية مستقلة، بل **وسيلة لتحقيق العبودية لله، وبناء التوازن في مسيرة الحياة،** بما يُفضي إلى **تكامل الإرادة البشرية مع المشيئة الإلهية.**

ويتجلى هذا التوازن في نماذج عملية واقعية، كالمؤسسة الأسرية، والعمل الجماعي، ونظام الأوقاف، حيث تُصان خصوصية الأفراد، وتُبنى القيم المشتركة، ويتحقق التكافل المتبادل، في إطار منظومة تنموية أخلاقية، تُعلي من شأن الإنسان،وتُراعي مصالح الجماعة.

مقارنة بين المنظورين

العنصر	الفردية المطلقة	التوازن الإسلامي
الحرية	مطلقة	مقيدة بالقيم الشرعية، والمجتمعية
العلاقة بالمجتمع	منفصلة	متكاملة
الهدف النهائي	تحقيق الذات	تحقيق رضا الله، وتحقيق التوازن
التأثير على المجتمع	ضعف الروابط الاجتماعية	تعزيز الترابط،والتكافل

وهكذا:، فإن الفردية المطلقة التي تهيمن على الفكر الغربي، بما تحمله من نزعات أنانية،وتفكيك للروابط الاجتماعية، تُقابلها في الفكر الإسلامي رؤية متوازنة، تُنصف الفرد، دون أن تعزل الجماعة، وتُقيم الجماعة دون أن تهمش الفرد، إنها رؤية تُعيد تشكيل العلاقة بين الفرد، ومحيطه؛ فتجعل من الفرد عضوًا فاعلًا في جماعة متماسكة، وتؤسس لتكاملٍ رفيع بين المصالح العامة، والخاصة، في إطار منظومة قيمية، تتجاوز النزعة المادية إلى أفقٍ قيمي، يسمو بالإنسان، ويُحقق ازدهار المجتمع.

ثانيا: نقد التصور الغربي في سياق التمركز حول الذات

يعكس التصور الغربي تمركزه حول «الأنا»، حيث يصبح الفرد محور الوجود، ومرجعية مطلقة، والقيم، مما يعزز الفردية، ويفصل الفرد عن القيم الكونية، هذا التوجه بدأ منذ عصر النهضة، وتكرس مع ديكارت في قوله «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ومع ذلك، أدى هذا التمركز إلى أزمات عميقة، مثل الفردية المفرطة، والاغتراب الاجتماعي، خاصة في الفلسفات

ما بعد الحداثية، التي هدمت المرجعيات الثابتة، كما أسهم هذا في تشيئة الآخرين، مما قوض احترام الكرامة الإنسانية، وزاد من شعور الأفراد بالقلق، والفشل.

في المقابل:يقدم الإسلام تصوراً نقديًا لهذه الفردية المطلقة، حيث «الأنا» تجد معناها الحقيقي في العبودية لله، هذا التصور يحقق توازنًا بين الفرد، والجماعة، ويضع الفرد ضمن منظومة قيمية أوسع، تربطه بخالقه، وبمجتمعه، مما يحرره من أعباء الفردية المفرطة، ويجعله يسعى لتحقيق غايات أسمى.

الإسلام لا يلغي الفردية، بل يضمن توازنًا بين مصالح الفرد والجماعة، مما يجعل **التوازن** بين الحرية، والمسؤولية جوهرًا لمفهوم «الأنا»، في الفكر الإسلامي.

مقارنة مع التصور الإسلامي

العنصر	التصور الغربي	التصور الإسلامي
مرجعية القيم	الذات (الإنسان هو المعيار)	الوحي الإلهي (الشرع)
التوازن بين الفرد،والجماعة	طغيان الفردية	توازن بين الفرد، والمجتمع
البعد الروحي	مغيب، أو ثانوي	جوهري، وأساسي
القيم الأخلاقية	نسبية، ومتغيرة	ثابتة، وموضوعية

إنَّ التمركز حول الذات، كما تجلى في التصور الغربي، لم يكن إلا عثرة في مسار الإنسان نحو تحقيق كينونته الحقيقية؛ إذ أفضى إلى أزماتٍ طالت الفرد، والمجتمع على حد سواء، متمثلةً في ضياع المعنى، واضطراب الانتماء، وضعفَ الروابط الإنسانية، وفي المقابل، يخرج التصور الإسلامي رحمة مهداة تعيد تشكيل الأنا في إطار عبوديتها للخالق، فتحقق لها اتساقها الداخلي، وتوازنها مع محيطها، فالإنسان في الإسلام ليس كيانًا منعزلًا يستمد وجوده من ذاته، بل هو خليفةٌ في الأرض، مكلفٌ بمهمة إعمارها وفق منظومة قيمية ترتكز على التوحيد، والرحمة، بذلك، يُقدم الإسلام نموذجًا مغايرًا يسمو فيه الفرد بخدمته للجماعة، وتتعزز الجماعة بصيانة كرامة الفرد، في انسجام يعالج كل تشوهات التمركز الأناني، ويُعيد للحياة معناها الأصيل.

المطلب الثاني: العلاقة بين المسؤولية،والحرية في الفكر الغربي، والإسلامي

أولاً: المسؤولية، والحرية في الفكر الغربي،والإسلامي

يُعلي الفكر الغربي من قيمة الحرية الفردية، ويعتبرها غاية بذاتها؛حيث يمنح الفرد الحق المطلق في اتخاذ قرارات حياته، بعيدًا عن أي تدخل خارجي، كما نظّر لذلك فلاسفة مثل جون لوك، وجان جاك روسو، إلا أن هذا التمجيد للحرية أضعف الرابط بين الحرية، والمسؤولية؛ مما أدى إلى نزعة فردية، وتراجع التضامن الاجتماعي، وظهور الفوضى الأخلاقية.

في المقابل:، يقدم الإسلام نموذجًا متوازنًا يجمع بين الحرية، والمسؤولية؛ حيث تنطلق الحرية من رؤية شمولية تربط الإنسان بخالقه، وبالمجتمع؛مما يضفي على الحرية معنى روحيًا، وأخلاقيًا، تشمل المسؤولية في الإسلام الأبعاد الدينية، والاجتماعية، والفردية، مما يعزز التوازن بين حقوق الفرد، وواجباته تجاه المجتمع.

العنصر	الفكر الغربي	الفكر الإسلامي
تعريف الحرية	حق مطلق للفرد	حرية مقيدة بشرع الله، وقيم المجتمع
تعريف المسؤولية	التزام فردي نسبي	واجب ديني وأخلاقي تجاه الله، والمجتمع
العلاقة بينهما	حرية تفوق المسؤولية	توازن بين الحرية،والمسؤولية
الآثار	تعزيز الفردية، وضعف التضامن الاجتماعي	تحقيق التوازن بين الفرد،والمجتمع

النموذج الإسلامي للحرية المسؤولة لا يقف عند ضمان حرية التفكير، والاختيار، فحسب، بل يعزز المسؤولية باعتبارها جزءًا من العبادة، وهذه المسؤولية تجعل الإنسان واعيًا بآثاره على المجتمع، ملتزمًا بحقوق الآخرين، ساعيًا لتحقيق التوازن بين حاجات الدنيا، وغايات الآخرة، بذلك، يصبح الإسلام نموذجًا يُقدّم الحرية في أبهى صورها، حيث تُثري الإنسان أخلاقيًا، وروحيًا، وتُثمر في بناء مجتمع متماسك، ومستقر.

ثانيًا: نقد التصور الغربي في ضوء مركزية الذات بين النظرية، والتطبيق

يمكن تلمّس العلاقة بين ‹الأنا›، والفردية في الفكر الغربي عبر نقاط مفصلية، تعكس مركزية الذات، وانعكاساتها، وذلك ضمن إطار فلسفي يُعلي من شأن الفردية المطلقة، ويمكن تحليل هذه العلاقة من خلال النقاط التالية:

١. «الأنا» كمحور الكون: التصور الغربي يركز على تمركز الذات حول نفسها، حيث تُعدّ «الأنا» المرجع الوحيد للقيم، والمعايير، متحررة من أي سلطة خارجية، أو دينية، كما تجسد ذلك مقولة ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

٢. الحرية المطلقة (في الفكر الحديث، وما بعده): فلا يُقصد بالحرية هنا مطلق كل فلسفة غربية، إذ كانت بعض الاتجاهات اللاهوتية – كالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى– تربط الحرية بالهداية، والتزكية الروحية، لكن بدءًا من عصر النهضة، ومع تطور النزعة الفردانية، والعقلانية، أصبحت **الحرية في الفلسفة الغربية الحديثة** تُفهم بوصفها تحررًا من القيود المجتمعية، والدينية معًا، حتى صارت «الأنا» مرجعًا مستقلًا، يصوغ قيمه، وقراراته، بعيدًا عن أي سلطة متعالية، سواء أ كانت الوحي، أم الجماعة أم التاريخ، وبهذا الشكل، دخلت الحرية في صدام مع القيم الجماعية، وتحوّلت من مفهوم أخلاقي إلى نزعة ذاتية مطلقة، متحررة من القيود المجتمعية، أو الدينية، مما أثّر على بنية المجتمع، وأضعف الروابط الاجتماعية، وفتح المجال لنمو نماذج فردية،منعزلة.

٣. تبعات النزعة الفردية: أدت النزعة الفردية إلى الانعزال ن والتفكك الاجتماعي؛ حيث أصبحت المصالح الفردية تتفوق على الروابط الجماعية؛ مما أضعف التضامن الإنساني.

٤. الأزمة الوجودية: انفصال ‹الأنا› عن أي إطار قيمي شامل أدى إلى حالة من القلق، والاغتراب، مع البحث عن معنى في فضاء القيم النسبية، والمتغيرة؛ مما عمق الشعور بالضياع.

٥. نتائج فلسفية، وأخلاقية: أسفرت الفردية الغربية عن فوضى أخلاقية، حيث أصبح كل فرد يصوغ معاييره الخاصة للخير، والشر دون الاعتداد بالقيم المشتركة.

هذه الفوضى لم تقف عند حدود الانعزال الفردي، بل امتدت لتشمل تفكك المؤسسات الاجتماعية، وغياب التضامن المجتمعي.

«الأنا» في الفكر الغربي تتقاطع مع الفردية المطلقة؛حيث تسعى نحو التحرر المطلق، لكنها تواجه أزمة وجودية، تتمثل في القلق، والاغتراب، وفقدان المعنى؛ مما يعوق استقرارها، بينما في التصور الإسلامي، ‹الأنا› ليست كيانًا مستقلاً، بل جزءًا من منظومة متكاملة،تجمع بين الخضوع لله، والتحرر من الشهوات، وحرية الفرد، والمسؤولية الجماعية، هذه الرؤية تمنح ‹الأنا› معنًى ساميًا، واستقرارًا داخليًا،؛حيث تصبح الحرية أمانة تُمارس ضمن القيم الإلهية؛

مما يعكس التوازن بين الفرد، والجماعة، ويجلب الطمأنينة، ويجنب القلق، والاغتراب.

العنصر	التصور الغربي	التصور الإسلامي
الحرية	حرية مطلقة تتحمل 'الأنا' مسؤوليتها وحدها	حرية مسؤولة تتقيد بالشرع، والقيم الأخلاقية
التمرد	رفض أي سلطة خارجية، أو قيم مطلقة	تمرد ضد الهوى، والظلم، مع خضوع لله، ولشرعه
الخضوع	الخضوع يُعتبر تقييدًا للحرية	الخضوع لله تحرر من عبودية الشهوات، والنزعات الفردية
المعنى،والغاية	المعنى يُخلق ذاتيًا،، لكنه عرضة للضياع	المعنى يرتبط بالغاية الإلهية؛ مما يمنح الطمأنينة، والاستقرار

العلاقة بين ‹الأنا›، والفردية في الفكرين الغربي، والإسلامي تتأرجح بين اتجاهين متباينين: الأول يجعل ‹الأنا› محور الكون؛ مما يعزلها عن الجماعة، ويجعلها أسيرة الفردية المطلقة، بينما في التصور الإسلامي، تُعاد صياغة ‹الأنا›؛ بحيث تصبح الحرية أمانة إلهية، تُستمد من العبودية لله، والتكامل مع المجتمع؛ مما يمنحها معانيَ ساميةً، ويسهم في بناء الجماعة، هذا النموذج الإسلامي يحقق التوازن بين طموحات الفرد، وحاجات الجماعة، ويمنح ‹الأنا› الطمأنينة، والاستقرار في مواجهة تحديات الحياة.

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خير من جسّد معاني الاتزان، والوعي الذاتي في أرقى صوره.

بعد استعراض تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي،مقارنة بالتصور الإسلامي، يتضح أن «الأنا» تشكل محوراً أساسيًا في الوعي الذاتي، والعلاقة بالعالم شهد الفكر الغربي تحولات كبيرة من مركزية الذات في الحداثة، إلى تفكيكها فيما بعد الحداثة، بينما قدم الإسلام تصوراً متوازنًا، يجمع بين الفردية، والمسؤولية، والروح، والجسد، والدنيوي والأخروي، مؤسسًا رؤية تتجاوز إشكاليات الغلو في الاستقلالية،أو الذوبان في المجتمع.

النتائج

١. **«الأنا» في الفلسفة الغربية: من اليقين إلى التفكك**:تطور مفهوم «الأنا» في الفكر الغربي من كونه مصدراً لليقين المعرفي عند ديكارت، إلى كيان متعالٍ عند كانط، ثم إلى ذات فردية عبثية عند سارتر، وصولاً إلى تفكيكه فيما بعد الحداثة عند فوكو، حيث أصبح بناءً لغويًا، أو اجتماعيًا خاضعًا للسلطة، والخطاب.

٢. وقد أسهم هذا التطور في تعزيز **النزعة الفردية**، وتفاقم الأزمات الوجودية، مثل: **الاغتراب وفقدان المعنى**.

٣. **«الأنا» في التصور الإسلامي: هوية متكاملة، لا ذاتٌ متفردة**: في التصور الإسلامي، لا تُفهم «الأنا» بوصفها ذاتًا مستقلة، بل باعتبارها **العبد المكلّف** الذي يُبنى وعيه على العبودية لله، ويتكامل فيه البعد الروحي، والجسدي، والاجتماعي. وهذا يحقق توازنًا بين **الحرية، والمسؤولية**، ويمنح «الأنا» مقصدًا وجوديًا، يتجاوز الرغبة الذاتية نحو غاية العبودية، والإصلاح.

٤. **الفارق المنهجي بين النموذجين**:يميل التصور الغربي إلى بناء «الأنا» على **مرجعية ذاتية، منفصلة** عن القيم المتعالية، مما يجعله غير قادر على الربط بين الفرد، والمجتمع، أو بين الحرية، والغاية الأخلاقية.

٥. أما التصور الإسلامي:، فيقوم على **مرجعية توحيدية**، تجعل «الأنا» مرتبطة بالخالق، منضبطة بالوحي، مسؤولة عن إعمار الأرض؛ مما يؤسس لعلاقة متوازنة بين الذات، والجماعة.

٦. البعد العملي في التصور الإسلامي: بينما بقيت «الأنا» الغربية في كثير من مدارسها إطارًا نظريًا تجريديًا، فإن التصور الإسلامي قدّم **نموذجًا عمليًا تطبيقيًا** للأنا، يظهر في مؤسسات، مثل: الأسرة، والأوقاف، والعمل الجماعي، حيث تُصان خصوصية الفرد، ويُحقق التكافل، وتُدمج الحرية بالمسؤولية داخل إطار قيمي شامل.

٧. اختزال «الأنا» في الفلسفة الغربية الحديثة: تُظهر الفلسفات الغربية ميلًا واضحًا إلى **اختزال الأنا في بُعد واحد**: كالعقل عند ديكارت، أو الحرية عند سارتر، أو الخطاب عند فوكو، وهو ما أفقد المفهوم شموليته، وأدخله في حالة **تفكك دلالي، وانفصال عن الطبيعة البشرية المركّبة**؛ مما انعكس في أزمات معرفية، وأخلاقية، واجتماعية.

٨. البنية المركبة المتوازنة لـ«الأنا» في الإسلام: في مقابل هذا الاختزال، يُقدّم الإسلام **بنيةً متكاملة لـ«الأنا»**، تجمع بين الروح، والجسد، والعقل، والوحي، والفرد، والمجتمع، في وحدة وظيفية أخلاقية، تُحقّق الطمأنينة النفسية، وتحمل مشروعًا إصلاحيًا متجاوزًا للأنانية، والعزلة.

٩. تكامل الخلق، والتكليف في بناء الأنا: تقوم «الأنا» الإسلامية على تكامل بين ما هو مخلوق (الجسد، والغرائز)،وما هو مكلّف (العقل، والإرادة)؛ حيث لا تنفصل الهوية عن الغاية، ولا تنفك الحرية عن الحساب، مما يُنتج **أنا واعية، مسؤولة، متزنة، تخدم الإنسان، وتُرضي الرحمن.**

التوصيات:

١. تعميق الدراسات حول التصور الإسلامي للأنا: تعزيز البحث في الجوانب التطبيقية للتصور الإسلامي للأنا؛ لمعالجة الأزمات الفكرية، والنفسية، والاجتماعية، وتطوير أطر تعليمية،وثقافية لبناء مجتمع متوازن.

٢. إعادة قراءة الفكر الغربي نقديًا: دراسة الفكر الغربي حول «الأنا» نقديًا، وتحليل تأثيره على الأزمات الفكرية،والاجتماعية، وتعزيز الحوار الفكري بين التصور الإسلامي، والتصورات الغربية.

٣. تطوير منهجية مقارنة بين الفكرين: إنشاء دراسات مقارنة بين التصور الإسلامي، والفكر الغربي حول «الأنـا»، وتطوير مناهج تعليمية لتعزيز وعي الأجيال القادمة؛بالتنوع الثقافي، والفكري.

٤. استثمار التصور الإسلامي للأنا في مواجهة تحديات العولمة: توظيف التصور الإسلامي للأنا؛ لمواجهة تحديات الهوية، والفردية المتطرفة، مع التركيز على تعزيز القيم المشتركة، والمسؤولية المجتمعية.

٥. تعزيز الخطاب الأخلاقي، والروحي: الاستفادة من التصور الإسلامي للأنا في بناء خطاب فكري، وأخلاقي؛ لمواجهة النزعات المادية، والفردية المفرطة؛ مما يسهم في تشكيل مجتمعات أكثر توازنًا، وإنسانية.

مفهوم «الأنا» يعد محورًا أساسيًا في الفكر الإنساني؛ حيث تراوحت التصورات الفلسفية بين الاستقلالية المطلقة، والتفكيك الذاتي، قدم الإسلام تصورًا متوازنًا يحقق التكامل بين الروح، والجسد، والمسؤولية الفردية، والتكامل المجتمعي؛كما أظهر البحث أن التصور الإسلامي ليس مجرد رؤية نظرية، بل يحمل إمكانات عملية لمعالجة التحديات الفكرية، والأخلاقية المعاصرة.

تعزيز البحث في هذا المجال، والحوار بين الفكر الإسلامي، والفكر الغربي يسهم في تحقيق وعي حضاري أوسع، يقدم بدائل معرفية؛ لمواجهة التحديات الراهنة.

والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد،وعلى آله،وصحبه أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

الكتب العربية:

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل، والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة، وأحوالها**، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨.

ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس، ١٩٦٤م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، د.ن، د.ت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **الروح في الكلام على أرواح الأموات، والأحياء بالدلائل من الكتاب، والسنة**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

أرسطو طاليس، **الكون، والفساد**، ترجمة: احمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.

أنوود، ميخائيل، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.ن، د.ت.

حنفي، حسن، **حصار الزمن الحاضر(إشكالات)**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.

الدوري، قحطان عبد الرحمن، **الضمير أنا في القرآن الكريم**، مجلة البيان، مج١، عدد٤، ١٩٩٨.

ديكارت، رونيه، **تأملات ميتافيزيقية «في الفلسفة الأولى»**، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح صحيح ابن خزيمة**، د.ن، د.ت.

سابق، سيد، **العقائد الإسلامية**، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.

سعيد، جلال الدين، **معجم مصطلحات الفلسفة**، دار الجنوب للنشر، فلسطين، ٢٠٠٤.

صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والإنكليزية، واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيوت،١٩٨٢.

غاشيه، رودولف (Gasché, R). **سطح المرآة: دريدا، وفلسفة الانعكاس** (The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection)، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٨٦.

فرويد، سيجمند، **الأنا، والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢.

فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون، د.ن، د.ت.

القديس توما الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م.

كانط، إيمانويل، **نقد العقل الخالص**، د.ن، د.ت.

المهدي، ناصر محمد عبد اللطيف، **جدلية العلاقة بين الأنا، والآخر عند محمد عمارة**، د.ن، د.ت.

النشار، مصطفى، **في فلسفة الحضارة جدل الأنا، والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٥.

وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

الكتب الأجنبية:

Augustine, Confessions, **Penguin Classics**, translated by: R,S, Pine-Coffin, 1961.

Derrida, Jacques. **De la grammatologie**, Minuit, 1967.

Derrida, Jacques**. L'écriture et la difference**, Seuil, 1967.

Meditations on First Philosophy, **Meditation,** D.t, D.n.

Plato, **The Republic**, D.t, D.n.

Bibliography

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm, **Darʼ Taʻāruḍ al-ʻaql wa-al-naql**, taḥqīq: al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd al-Islāmīyah, al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah, Ṭ 2, 1411 H-1991 M.

Ibn Sīnā, **Risālat fī maʻrifat al-nafs al-nāṭiqah wāḥwālhā**, Muʼassasat Hindāwī, 2018.

Ibn ʻĀshūr, **uṣūl al-niẓām al-ijtimāʻī fī al-Islām**, Tūnis, 1964m.

Arisṭū ṭālys, al-kawn wa-al-fasād, tarjamat: Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, Muʼassasat Hindāwī lil-taʻlīm wa-al-Thaqāfah, 2012m.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, **ighāthat al-lahfān min Maṣāʼid al-Shayṭān**, D. N, D. t.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, **al-rūḥ fī al-kalām ʻalá Arwāḥ al-amwāt wa-al-aḥyāʼ bi-al-dalāʼil min al-Kitāb wa-al-sunnah**, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, D. t.

Arisṭū ṭālys, **al-kawn wa-al-fasād**, tarjamat: Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, Muʼassasat Hindāwī lil-taʻlīm wa-al-Thaqāfah, 2012m.

Anwwd, Mīkhāʼīl, **Muʻjam muṣṭalaḥāt Hayjal**, tarjamat: Imām ʻAbd al-Fattāḥ Imām, al-Majlis al-Aʻlá lil-Thaqāfah, D. N, D. t.

Ḥanafī, Ḥasan, **Ḥiṣār al-zaman al-ḥāḍir (Ishkālāt)**, Markaz al-Kitāb lil-Nashr, al-Qāhirah, Ṭ1, 2004.

Al-Dūrī, Qaḥṭān ʻAbd al-Raḥmān, **al-ḍamīr Anā fī al-Qurʼān al-Karīm**, Majallat al-Bayān, mj1, ʻdd4, 1998.

Descartes, rwnyh, **Taʼammulāt mytāfyzyqyh «fī al-falsafah al-ūlá»**, tarjamat: D. Kamāl al-Ḥājj, Manshūrāt ʻUwaydāt, byrwt-Bārīs, al-Ṭabʻah al-thālithah, 1982.

Al-Rājiḥī, ʻAbd al-ʻAzīz ibn ʻAbd Allāh ibn ʻAbd al-Raḥmān, **sharḥ Ṣaḥīḥ Ibn**

Khuzaymah, D. N, D. t.

Sābiq, Sayyid, **al-'aqā'id al-Islāmīyah**, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, D. t.

Sa'īd, Jalāl al-Dīn, **Mu'jam muṣṭalaḥāt al-falsafah**, Dār al-Janūb lil-Nashr, Filasṭīn, 2004.

Ṣalībā, Jamīl, **al-Mu'jam al-falsafī bāl'lfāẓ al-'Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Inklīzīyah wāllātynyh**, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Maktabat al-Madrasah, Buyūt, 1982.

Ghāshyh, Rūdūluf (Gasché, R). **saṭḥ al-mir'āh: Dirīdā wa-falsafat alān'kās** (The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection), Maṭba'at Jāmi'at hārfārd, 1986.

Frūyid, syjmnd, **al-anā wālhw**, tarjamat: Muḥammad 'Uthmān Najātī, Dār al-Shurūq, Bayrūt, 1982.

Fūkū, Mīshīl, **Tārīkh al-junūn**, D. N, D. t.

Al-Qiddīs Tūmā al'kwyny, **al-Khulāṣah al-Lāhūtīyah**, tarjamat: al-Khūrī Būlus 'Awwād, al-Maṭba'ah al-adabīyah, Bayrūt, 1881m.

Kānṭ, Īmānwīl, **Naqd al-'aql al-Khāliṣ**, D. N, D. t.

Al-Mahdī, Nāṣir Muḥammad 'Abd al-Laṭīf, **Jadalīyat al-'alāqah bayna al-anā wa-al-ākhar 'inda Muḥammad 'Imārah**, D. N, D. t.

Al-Nashshār, Muṣṭafá, **fī Falsafat al-Ḥaḍārah jadal al-anā wa-al-ākhar Naḥwa binā' Ḥaḍārat insānīyah wāḥidah**, al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, al-Qāhirah, Ṭ 2, 2015.

Wahbah, Murād, **al-Mu'jam al-falsafī**, Dār Qibā' al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', al-Qāhirah, 2007.